

د. إيماد دريم الصلاحي

المعاد ل المسلمين  
عند الفلاسفة الـ 100  
من لا ينكر إلـي لا بن رـسـر

مقارنة تحليلية / نقدية





المجادل عن الفلسفه المسلمين  
من الكلبي لـ ابن رشد



كتاب:

المعاد عند الفلاسفة المسلمين  
من الكثبي إلى ابن رشد - مقاربة تحليلية تقييمية  
المؤلف: الدكتور إيماد كريم الصلاحي

الإصدار الأول 2012 م  
عدد النسخ: 1000 / عدد الصفحات: 176  
ال تحقيق النقلي: مظہر الحامد  
الغلاف: د. جمال الأبطح - الإخراج الفني: ملاد نفاع  
الترقيم الدولي ISBN 9789933402877

محفوظات  
جميع الحقوق  
من حقوق

للنشر

مطبخات للدراسات والنشر  
3397 - دمشق - س.ب.  
00963 11 22 13 095  
00963 11 22 33 013  
[www.darsafahat.com](http://www.darsafahat.com)  
[info@garsafahat.com](mailto:info@garsafahat.com)

الإشراف العام: يزن يعقوب

جبار 181 00963 9933 4181

الدكتور اياد كريم الصلاحي

مدرس الفلسفة الإسلامية  
كلية الآداب - جامعة واسط

المجاد عَنِ الْفَلَاسِفَةِ الْمُسْلِمِينَ  
من الكوفي إلى ابن رشد

مقاربة تحليلية نقدية

شبكة كتب الشيعة



2012



# الفهرس

9 ..... المقدمة

## الفصل الأول

فكرة المعاد وجدورها في الفكر الفلسفي اليوناني ..... 13

أولاً- المعاد لغةً واصطلاحاً ..... 13

أولاً- المعاد لغةً ..... 13

ثانياً- المعاد اصطلاحاً ..... 14

ثانياً- المعاد عند أفلاطون: ..... 15

أولاً- ما هيبة النفس: ..... 16

ثانياً- أدلة خلود النفس: ..... 18

ثالثاً- مصير النفس: ..... 19

ثالثاً- المعاد عن أرسطو: ..... 21

أولاً- تعريف النفس وطبيعتها: ..... 21

ثانياً- الصلة بين النفس والجسم: ..... 23

ثالثاً- قوى النفس ووحدتها: ..... 24

رابعاً- النفس الناطقة ومصيرها بعد فناء الجسد: ..... 25

خامساً- خلود النفس: ..... 28

## الفصل الثاني

المعاد عند فلاسفة المشرق العربي ..... 35

أولاً- الكندي: ..... 35

طبيعة النفس: ..... 37

برهان الشرف: ..... 38

38 .....	دليل معارضية النفس للقوة الغضبية:
39 .....	علاقة النفس بالبدن:
40 .....	هل النفس قديمة أم حادثة مع حدوث البدن:
40 .....	مصير النفس بعد مفارقتها البدن:
44 .....	ثانياً- الفارابي:
46 .....	وحدة النفس وقوتها:
49 .....	الصلة بين النفس والجسد:
50 .....	المعاد عند الفارابي:
56 .....	الخلاصة:
57 .....	ثالثاً- إخوان الصفا:
58 .....	سبق النفس للبدن والصلة بينهما:
61 .....	مصدر النفس وكيف جاءت إلى العالم:
67 .....	رابعاً- ابن سينا:
69 .....	حقيقة الإنسان:
72 .....	تعريف النفس:
77 .....	إثبات وجود النفس:
78 .....	براهين وجود النفس:
82 .....	- برهان الاستمرار:
83 .....	البرهان الطبيعي:
84 .....	برهان وحدة النفس:
86 .....	النفس جوهر روحاني قائم بذاته:
89 .....	حدوث النفس:
90 .....	تعلق النفس بالبدن:
91 .....	المعاد عند ابن سينا:
94 .....	البرهنة على خلود النفس:

البرهان الأول - برهان الانفصال: ..... 94
البرهان الثاني - برهان البساطة: ..... 98
البرهان الثالث - برهان المشابهة: ..... 99
نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني: ..... 100
نقد ابن سينا لموقف القائلين بالمعاد الجسماني الروحاني: ..... 102
المعاد الروحاني وبيان اللذات والألام، والسعادة والشقاوة في الآخرة: ..... 109
من أحوال طبقات الناس بعد الموت: ..... 114
خامساً- الغزالي: ..... 117

### الفصل الثالث

المعاد عند فلاسفة المغرب العربي ..... 125
أولاً- ابن باجة: ..... 125
طبيعة الإنسان: ..... 125
إثبات وجود النفس: ..... 128
برهان الحركة: ..... 129
برهان الطواهر التفسيّة: ..... 130
خلود النفس: ..... 130
ثانياً- ابن طفيل: ..... 138
روحانية النفس الإنسانية: ..... 139
خلود النفس ومصيرها عند ابن طفيل: ..... 140
ثالثاً- ابن رشد: ..... 143
حدوث النفس ووحدتها: ..... 144
الصلة بين النفس والبدن: ..... 148
معاد النفس: ..... 149
أ- ضرورة القول بالمعاد: ..... 150

153.....	المعاد جسماني أم روحاني؟
155.....	العودة بالنوع لا بالعدد: .....
156.....	خلاصة رأيه في مسألة المعاد: .....
159 .....	نتائج البحث: .....
163 .....	قائمة المصادر والمراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

تستمد المباحث الفلسفية قيمتها العلمية ومركزها الفكري من أهميتها في كشف حقيقة الوجود، أو من صلتها بدراسة الحياة الإنسانية، من توضيح غاية الإنسان، وتنظيم سلوكه، وتحديد العلاقة (الميتافيزيقية) أو (الطبيعية) بينه وبين عناصر الوجود المختلفة. لهذا كانت (مسألة المعاد) ذات قيمة خاصة وأهمية معينة منذ نشأة التفكير الفلسفى، إذ هي من أوّل المسائل الفلسفية صلة بالإنسان، وأكثرها أهمية، نظراً إلى تحديد مصيره ونهايته، وليس أدل على ذلك مما تأر فيها من مناقشات وجدل، وما اشتباك عندها من آراء، واصطدام فيها من مذاهب في كل عصر من عصور الفلسفة.

المعاد أملٌ حلو، زاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة، وخيال عذب، طاب لنا أن ن Singh وراءه، فاكتسى بكساء الواقع، وغيب شغفنا بالبحث عنه، حتى كدنا نبرزه في مظهر الحاضر، وسلوة تتسلل بها عن الحرمان أو عشور الجد وسوء الطالع، وثار من الموت الذي يحمل الشاب على الرحيل في عنفوان شبابه، ويرغم الشيخ على السير، وإن تباطأ به ركابه، فهو إذاً عن على الحياة وامتداد لها، عون على ما فيها من بؤس وشقاء وألام وويلات، ووصلة لأجل، وإن طال قصر، وعيش وإن ساء فمرغوب فيه، وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجددها، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها، وقد صور الإنسان هذا الاستئناف بصور شتى وأساليب

متباينة، هي في جملتها صدى لرغباته أو صورة لعالمه الحاضر والحياة التي يحياها.

هناك باعثان رئيسان لاختيار (مسألة المعاد) موضوعه (المعاد عند الفلاسفة المسلمين) موضوعاً لهذا الكتاب بما جدة الموضوع، فبحسب علم الباحث هذا العنوان لم يدرس من قبل دراسة فلسفية أكاديمية، نعم هناك الكثير من الكتب الدينية التي تحمل عنوان (المعاد)، لكنها تعتمد النص القرآني محوراً لها، لا تتعداه إلى النظريات الكلامية والفلسفية، وإن مررت على تلك النظريات فهو من الكرام، مروراً على سطحيتها، فإنه يحمل في ثناياه الكثير من التشكيك والاتهام، إن لم أقل التكثير السابق، الذي لم يسبر غور تلك النظريات، ولم يقلبها على أوجهها المختلفة، فترى تلك الكتب على عناوينها عنواناتها ويهرجاتها ليست سوى تردیدات ببغائية، واحدتها يعني عن كثيرها. وأما الباعث الآخر على الدراسة فهو أنَّ فكرة المعاد ترتب عليها المسئولية والجزاء في الحياة الآخرة، لذا فهي من أهم البواعث لقيام مجتمع فاضل، أساسه احترام حقوق الآخر، والوقوف عند كل ما تتطلبه الحياة الفاضلة العادلة.

يهدف البحث إلى بلورة رؤية فلسفية لمشكلة، ليست ثمة فلسفية إلا وقالت كلمتها فيها، سواء بالإيجاب أم السلب، بالتصريح أم التلميح، منذ تشكيل الملامح الحضارية الأولى للإنسان إلى يومنا هذا، معتمداً في ذلك على المنهج التحليلي المقارن، ساعياً من وراء ذلك إلى التركيز على تلك المشكلة وما تفرع منها بتفكيك الأفكار والنظريات إلى عناصرها الأولية، مقارنة بالأفكار السابقة واللاحقة على سواء، لذلك اعتمد الباحث تبيان المقدمات الضرورية لكل فيلسوف من الفلاسفة، لأنَّ تلك المقدمات يجب معرفتها قبل الدخول في أي ممارسة لطريقة الفهم، إنَّ هذه الطريقة

تحكم فيها قواعد منطقية وشروط قبلية، لا تتحقق من دونها، على أساس أن ذلك من شروط القراءة المنهجية التي ترفض الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدّها، وتحكم فيها.

أخيراً. لا أقول إلا ما قاله أحد الحكماء: إني رأيت الله لا يكتب أحد كتاباً في بيته إلا قال في غدو: لو غير هذا كان أحسن، ولو زينه هذا كان يُسْتَحْسَن، ولو قدم هذا كان أفضل، ولو ترك هذا كان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

**عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**



## الفصل الأول

### فكرة المعاد وجلورها في الفكر الفلسفي اليوناني

#### أولاً- المعاد لغةً واصطلاحاً

أولاً- المعاد لغةً:

المعاد مصدر ميمي، أو اسم مكان، وهو مشتق من العَوَد أي الرجوع، وهو توجه الشيء إلى ما كان عليه، أو الحال الذي كان الشيء فيه فباینه فعاد إليه.

المعاد: كل شيء إليه المصير، والأخر معاد الناس، والله تعالى المبدئ المعيد، وذلك أنه أبدأ الخلق ثم يعيدهم <sup>(1)</sup>.

والمعاد: الآخرة والحج ومكة والجنة والمرجع والمصير وبكلها فُسر قوله تعالى: «لَرَادُكَ إِلَى مَعَادِكَ» [القصص: 85]، والمرجع، والمصير <sup>(2)</sup>، وقوله تعالى: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُكَ إِلَى مَعَادِكَ» يعني إلى مكة، عدة للنبي، صلى الله عليه وسلم، أن يفتحها له، وقال الحسن: معاد الآخرة، وقال مجاهد: يحييه يوم البعث، وقال ابن عباس: أي إلى معدنك من الجنة <sup>(3)</sup>.

-1 ينظر: أبو الحسين أحمد بن قارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ج 4، ص 181.

-2 ينظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: عبد الخالق السيد عبد الخالق، ط 1، مكتبة الإيمان بالمنصورة، القاهرة، 2009 م، ص 268، مادة (عود).

-3 ينظر: أبو الفضل جمال الدين محمد مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط 4، دار صادر، بيروت، 2005 م، مع 14، ص 326، مادة (عود).

## ثانياً- المعاد اصطلاحاً

المعاد: الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، وفيه اصطلاحات أربعة، ثلاثة منها للمتكلمين، والرابع للفلاسفة الإلهيين.

أما الثلاثة التي للمتكلمين فهي:

- ١ - عند القائلين بالمعاد الجسماني فقط وعن عدم، وهو الرجوع إلى الوجود، أي الحياة بعد الفناء، وهم أكثر المتكلمين.
- ٢ - عند القائلين بالمعاد الجسماني فقط، ولكن عن تفرق، وهو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت.
- ٣ - عند القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معاً، وهو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وهم المحققون من المتكلمين.
- ٤ - عند القائلين بالمعاد الروحاني فقط، وهم الفلاسفة الإلهيون، فمعنى المعاد الروحاني المحسن، رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ مما ابتليت به من الظلمات.

حقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وأما المعاد الروحاني المحسن، كما يراه الفلاسفة، فمعنى رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن، واستعمال الآلات، أو التبرؤ مما ابتليت به من الظلمات<sup>(١)</sup>.

١- سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، قلم له ووضع حواشيه وعلق عليه إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ج٣، ص ٣٣٨.

## ثانياً- المعاد عند أفلاطون:

لم نجد عند اليونان قبل أفلاطون وأرسطو أفكاراً واضحة عن البحث والمعاد، إلا ما كان أفكاراً يكتنفه قدر كبير الغموض، عدا النحلة الأورفية التي أوجدت أول مرة في الفكر اليوناني فكرة ثنائية النفس والجسم، إذ تميز النفس من الجسم تمام التمييز، فالجسم كالسجن أو القبر، وإن وجودها فيه هو عقاب لخطيئة سابقة في حياة أخرى<sup>(1)</sup>، ويسألي اليوم الذي تخلص فيه النفس الصالحة من دو لاب الولادات المتكررة، وتستعيد طبيعتها الإلهية، فتحيا حياة روحية في العالم غير المنظور<sup>(2)</sup>، ويمكن القول: عدا ذلك ليس هناك ما يمكن أن يُشار إليه، ولكن مع أفلاطون ومن ثم أرسطو تبلور نظرية متكاملة ذات مقدمات عقلية، تؤدي إلى نتائج، هي مواقف ستكون مؤثرة بعد ذلك أيما تأثير، سيستمر حتى يترك آثاره في الفكر الفلسفى الإسلامى، كما سنرى، لذلك ستتناول هذين الفيلسوفين بشيء من التفصيل.

المحور الذي تدور عليه فلسفة أفلاطون هو النفس الإنسانية بعدها مقر المثل ومصدر المعرفة، ولقد كان في هذا الاتجاه أميناً على فلسفة سocrates الذي اتخذ من الحكمة المشهورة (اعرف نفسك) شعاراً، فحول بذلك توجه الفلسفة، وأحدث فيها أول ثورة خطيرة في تاريخها، وظل سocrates حياته يشقي في هذا البحث، ولم يبلغ غايته، فتابع أفلاطون السير على الدرب، ليكشف عن طبيعتها، وأحوالها، وأقسامها، وخلودها<sup>(3)</sup>.

-1- ينظر: د. حسام محبي الألوسي، بوأكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص 272.

-2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 7.

-3- ينظر: د. أحمد فؤاد الأهوازى، أفلاطون، ط4، سلسلة نواعيـن الفكر العربـى / 5، دار المعارف، القاهرة، 1991م، ص 87.

## أولاً- ما هيّة النفس:

يتناول أفلاطون موضوع النفس وخلودها على محو رئيس في محاورة (فيدون)، ويتطرق إلى ذلك الموضوع في محاورات أخرى<sup>(1)</sup>، هادفاً من ذلك إلى توضيح ماهية النفس وتمييزها من الجسد. وعدها عنصراً متميزاً إذا صفات خاصة بعيدة كل البعد عن صفات الجسد، وحيث إنَّ هناك نوعين من الحقائق، أحدهما منظورة وثانيهما غير منظورة، والحقائق غير المنظورة تحفظ دائماً بذاتها، بينما لا تحفظ المنظورة بذاتها<sup>(2)</sup>، فإنَّ فينا شيئاً، أحدهما الجسد والأخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، بينما النفس تشبه الشيء غير المنظور، ثم يرتفع أفلاطون بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وإنها تستعمل الجسد أداة لبحث أي مسألة بوساطة البصر أو السمع أو أي حاسة أخرى، فالجسم هو الآلة، حينما يكون البحث بوساطة الحواس، فالنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى كما هو دائماً، أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك، أما الجسد فهو مشابه لنوع الثاني<sup>(3)</sup>، والنفس تشبه ما هو إلهي، وخلالد ومعقول، ذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للانحلال، وما هو دائماً بذاته، وإن الجسد يشبه ما هو إنساني، وفاني، وغير معقول، ذو أشكال متعددة، وما هو عرضة للانحلال، وما لا يبقى هو ذاته<sup>(4)</sup>، إذَا أليس «الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، وأما النفس

1- ينظر: فايدروس ضمن: محاورات ونصوص لأفلاطون، ترجمة أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص 76 فما بعد، وينظر أيضاً: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ت، ص 279 فما بعد.

2- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 45.

3- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 46.

4- المصادر نفسه، ص 47.

فعلى العكس، يلائمها عدم الانحلال المطلقاً أو أي حالة أخرى قريبة من ذلك»<sup>(1)</sup>.

إذن النفس جوهر بسيط، وليس نتاجاً لنشاط الجسد أو التكوين الفيزيائي، وكذلك ليست كالنغم للقيارة، لأنها تكون عندئذ نتاجاً للبدن، تموت بموته، وتبقى ببقاءه، لأنها تحكم فيه، وتقاوم مطالبه، فهي مسبب نشاطه، وسبب تناسق وظائف الكائن، ووجودها مستقل عنه بدليل التذكر، وهي تحرك الجسم الذي لا حركة له من ذاته، وتدبره، وتعانده<sup>(2)</sup>.

يضع أفلاطون للنفس ثلاث قوى، هي القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية.

القوة العاقلة: هي التي نعقل بها، والقوة الغضبية هي التي نفتاذه بها، والقوة الشهوية هي التي نعطش ونجوع بها، وهي حلية اللذة، والعدالة هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين، الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المدبرة، والمسطرة عليهما<sup>(3)</sup>.

وهذا التقسيم لا يعني بأي حال من الأحوال أنَّ أفلاطون لا يؤمن بوحدة النفس، لأنَّه يجزم على نحو لا يقبل النقاش بأنَّ أقسام النفس هذه يجب أن تؤلف جوهرَ واحداً، وإلا فإنَّ أي خلل في تأدية أي مهام لهذه الأقسام يعني انسحاب ذلك الخلل على باقي الأجزاء الأخرى، وخروج

1- المصادر نفسه، ص 47.

2- ينظر: حسام محيي الدين الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطبعة جامعة بغداد، 1990، ص 206، وينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 88-89.

3- ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 152، وقارن أيضاً: طيماوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربار، تحقيق وتقديم: أليير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، 1968م، ص 325، وقارن أيضاً: فايلرسون، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة: أميرة حلمي مطر،

ص 77-78.

النفس عن الهدف المرسوم لها، ويعالج هذه المسألة في بحثه عن مصير النقوس بعد الموت، كما سيتوضح لاحقاً، ومما يدعم وحدة النفس عنده أنه لو كان يعني بتقسيمه النفس إلى أجزاء، لقال بنفوس ثلاث، وليس بأجزاء للنفس، إذ كيف تؤثر النفس العاقلة في الموازنة، إذا كانت المسألة نفوساً منفصلة، وليس نفساً واحدة، تتصارع فيها قوى وتوجهات مختلفة؟.

### ثانياً- أدلة خلود النفس:

يؤمن أفلاطون إيماناً قطعياً بأنَّ نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد في عالم (الوجود بالذات)، أي عالم المثل، وهو يؤمن أيضاً بخلودها بعد الموت، لأنها - كما مرّ بنا من قبل - أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها حجج ضعيفة جداً<sup>(1)</sup>، يمكن إيجازها بالأفكار الآتية:

1- إيمان أفلاطون بالسُّنة اليونانية القديمة التي ترى أنَّ مقر الأرواح بعد الموت في (هاديس)، ثم تعود إلى هذا العالم ثانية، وتولد مرة أخرى من أولئك الذين ماتوا، وفقاً للمبدأ الكلي لكل كون من الأضداد تولد ما هو أضداد لها،<sup>(2)</sup> ومن ثم فإن الأحياء ينشرون عن الموتى، كما ينشأ الموتى عن الأحياء<sup>(3)</sup>.

2- إنَّ النفس لما كانت موجودة في عالم غير عالمها الجسمي الحالي، فإنها اطلعت في ذلك العالم على جميع المعرف، ومن ثم إذا

1- ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط 2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م، ص 227. وينظر: حسام محيي الدين الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 209.

2- أفلاطون، فيدون، (الشار)، ص 36.

3- المصدر نفسه، ص 37.

نَسَأَلَ رَجُلًا، فَإِذَا كَانَ مَرْتَبًا تَرْتِيبًا مُنْطَقِيًّا، فَإِنَّهُ يُذَكَّرُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ كُلَّ شَيْءٍ، كَمَا هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ<sup>(١)</sup>.

٩ - التمييز بين الحي والجامد، فحياة الحي ليست من جسميته، وإنما كان كل جسم حيًا، والحال ليس كذلك، فمصدر حياة الحي شيءٌ غير الجسم، جوهر حياة، أو هو مشارك للحياة بالذات (مثال الحياة)، وكل ما هو جوهر حيٍّ أو قابل للحياة فلا يقبل الموت، لأنَّ الموت ضد الحياة<sup>(٢)</sup>.

4 - النفس تدرك الماهيات غير المادية والكليات، وهذه بسيطة وغير مادية<sup>(3)</sup>.

يثبت أثيناً أنَّ النفس تتحرك حركة من ذاتها، وكل ما يحرك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة، ومن المستحيل أن يفني أو يوجد، ويترتب على ذلك على نحو ضروري أن تكون النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة<sup>(4)</sup>.

### ثالثاً- مصير التضليل:

يؤمن أفالاطون بأنَّ الجسد بعد الموت مصيره الانحلال والتبدد، ويشبهه بالدخان، وأنَّ النفس لا تفني، وعند مفارقتها الجسد تذهب إلى

-1- المصادر نفسه، ص 38.

<sup>2</sup> ينظر: حسام محيى، الدين الالهي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص 208.

3- يتظر: حسام محبي الدين الألوسي، بوأكير الفلسفة قبل طاليس أو من العبيتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص143.

أفلاطون: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص 77، 4- وقد اعترض أرسطو بعد ذلك على هذه الفكرة إذ قال: إن أفلاطون لا يمكنه أن يقول الذي كثيراً ما يظن أن المبدأ هو ما يحرك ذاته، وذلك لأن النفس - كما قال - ياخذ مع السماء. أرسطو، مقالة اللام، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طالبيس، تحقيق: موريس بويع، بيروت، 1967م، مع 1، ص 63، وقد علل ابن رشد ذلك: بأن النفس عند أفلاطون هي المحرك ذاته، والنفس عند إتما وجدت بآخرة مع كون السماء، فلم يكن في وقت الحركة الدائمة غير المتنبطة حمله نفس، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طالبيس (بويع)، مع 3، ص 1575.

ديار (هاديس)، عالمها الأصلي، حيث الصفاء والحقيقة، والعالم غير المنظور النبيل الظاهر، فتسكن بجوار إله خير وحكيم، ولكن ليس مصير النفوس جمِيعاً هو هذا، بل هناك درجات تكافع ما فعلته عندما كانت في سجنها الجسد، فنفس الفيلسوف مثلاً لم يصبها الدرس في الحياة، لذا فإنها متذهب نحو ما هو إلهي وخلاله، أي نحو ما يحقق لها السعادة. أما النفس المدنسة وغير الظاهرة فتبقى - حين تغادر الجسد - قرية منه مثقلة بالجسد ومنجدبة إليه وممسوكة بجوانب المكان المنظور، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور، والذي يُدعى ديار (هاديس)، فتترعرع بين الأضرحة والمقابر، حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس<sup>(1)</sup>، هذا هو عقاب النفوس الشريرة، ولأن أفلاطون يؤمن بعقيدة التتامسخ، فهو يرى أنَّ هذه النفوس المدنسة بعد عودتها إلى الحياة مرة ثانية لا يكون مصيرها ليس أحسن من السابق بل أسوأ بكثير إذ إن «الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم، تدخل نفوسهم طبعاً في صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات»<sup>(2)</sup>، ثم إن أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فإنهم يعودون في صور ذئاب وصقور<sup>(3)</sup>.

أما النوع الإلهي فليس هناك واحد، إذا لم يكن قد تفلسف، وإذا كان قد رحل من دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ إلى ذلك محب المعرفة وحده<sup>(4)</sup>، أي إنَّ للفيلسوف الحق وحده، هو الذي يصعد إلى السماء عند موته، إذ لا يسمح لأحد مِمَّن لم

1- أفلاطون، فيلون (النشر)، ص 48.

2- المصير نفسه، ص 48-49.

3- المصير نفسه، ص 49.

4- أفلاطون، فيلون (النشر)، ص 49.

يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهور كامل مساعة الرحيل من هذا العالم لأن يدخل في صحبة الآلهة، وهذا هو سبب اهتمام من كرسوا أنفسهم عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار<sup>(1)</sup>.

أما النفوس الأخرى فإنها تسعى جاهدة للوصول إلى مكان الآلهة لترى الحقائق، لكنها لا تصل جميعها إليه، فنتيجة لتزاحمتها أولاً، ونصيب كل منها من مشاهدة المثل، ثانياً، يقسمها أفلاطون إلى أقسام<sup>(2)</sup>.

### ثالثاً- المعاد عن أرسطو:

ولمعرفة رأي أرسطو في مصير النفس الإنسانية، وهل هناك حياة أخرى في رأيه تتبع هذه الحياة الراهنة وكيفيتها، وما تسم به من صفات، يجب الإحاطة بمذهبة في النفس من طبيعتها وقوتها وصلتها بالبدن إلى مصيرها، وهل هي خالدة أو فاسدة وهل يسمح مذهبة بالقول بخلودها؟.

ستحاول عرض مذهبة في النفس مجملأ على غرار بحثنا لأفلاطون، وينقدر ما يتطلبه غرضنا الأساس، لكي يكون كلامنا عن بصيرة، وحكمنا عن برهان.

### أولاً- تعريف النفس وطبيعتها:

يعرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة<sup>(3)</sup>، وعلى هذا التعريف فإن النفس عند أرسطو غير الجسم، فالنفس جوهر أو صورة للجسم المادي، الذي هو موجود، والنفس صورته وكماله

1- ينظر: رسول، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 231.

2- للاطلاع على هذه الأقسام بتفصيل ينظر: فايدروس، ضمن: (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص 81.

3- أرسطو، النفس (بدوي)، ص 30.

و فعله، والنفس والجسم عند أرسطو ليسا شيئاً واحداً، فالجسم هيولي، والنفس جوهر الصورة، وهي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط، فالنفس هي مثل البصر، والقوة التي هي في الآلة، فاما الجرم فإنه شيء ذو قوة، مثلما الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجسم هما الحيوان<sup>(1)</sup>.

إذاً الجسم لا يكون حياً فعلاً إلاً حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية التي نسميها النفس، وهي كمال أول، أي إنها صورة الجسم الجوهرية، و فعله الأول، مثلما قوة الإبصار صورة الحدقة. أما الأفعال الثانية فهي أفعال تصدر من المركب بوساطة النفس، فوجود النفس كمال وشرف للجسم<sup>(2)</sup>، والمراد من قيد الجسم في التعريف بأنه طبيعي للدلالة على أن الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي، الذي ليس له وجود، لأن الموجود فعلاً هو أجزاؤه، و قوله: آلي يدل على أنه مؤلف من آلات، أي من أعضاء، وهي أجزاء مختلفة لوظائف متباعدة، أما قوله: ذو حياة بالقوة فيدل على أن للجسم بذرة، فهي حية بالقوة البعيدة، لأنها قابلة للآلات ومستعدة لحلول النفس<sup>(3)</sup>، وبذلك يضع أرسطو النفس والجسم جزأين لجوهر واحد، متحددين اتحاد الهيولي والصورة، لا جوهرين تامين، كما فعل أفلاطون<sup>(4)</sup>.

1- المصادر نفسه، ص 31.

2- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 67.

3- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 156، ونرى أفلاطون يوجه انتقاداً إلى أرسطو لعله النفس مرتبطة بالجسم ومتوقفة عليه، لأن الكمال لا صن بالجسم، فالتفكير يستلزم أن تكون النفس كمالاً مرتبطة بالجسم ومتوقفاً عليه، فهو (أفلوطين) يؤكد أنها جوهر قائم بذاته مستقل عن الجسم ليجعلني نشيط، طبيعته الأصلية مضادة للطبيعة الجسمية، لأنها تنتهي أصلاً إلى عالم المعقولات، وإن كانت في عالمنا هذا ترتبط بالجسم وتمارض تأثيرها عليه، ينظر أفلاطون، التساعية الرابعة، ترجمة: فؤاد زكريا، ص 94.

4- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 154.

## ثانياً- الصلة بين النفس والجسم:

النفس عند أرسطو لا يمكن أن تكون مستقلة عن البدن، بل موثقة إليه، وهو ما مرتبط ارتباط المادة بالصورة، إذاً الاتصال بينهما ليس عرضياً، بل جوهري، يعبر عن تلازمهما.

وذلك متأت من الفكرة الخصبة التي أتى بها أرسطو، إلا وهي فكرة الهيولى والصورة، أو القوة والفعل، تلك الفكرة التي عالجت إخفاقات الفلاسفة السابقين كما يرى أرسطو، فأفلاطون حين قال: إنَّ النفس شيء يتحرك بالذات لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية، وفكرة أرسطو تعد حلأً لمشكلة رئيسة، هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بينهما، كما لا تفصل الهيولى عن الصورة أي انفصال<sup>(1)</sup>.

وكان لهذا الرأى الصريح أثرٌ كبيرٌ في توجهه العلمي للدراسة الوظائف النفسية، فقد أهتم اهتماماً بالغاً بدراسة الإحساسات المختلفة، وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية، وبين طبيعة كل حاسة من الحاسات الخمس المعروفة، كما تناول دراسة الحاسة السادسة التي تجمع بين الحاسات المختلفة<sup>(2)</sup>، إذ لا يمكن أن تمارس النفس وظائفها من دون البدن، وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس تكون مع الجسم، فعندما يحدث أي انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي، وإذا فأحوال النفس صورة حالة في هيولى، ومن ثم فيجب لأنقول: إنَّ الغضب حركة هذا الجسم أو ذلك، بل الغضب يكون بالنفس والجسم معاً<sup>(3)</sup>.

1- ينظر: عبد الرحمن بلوى، أرسطو، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت- فار القلم، بيروت، 1980م، ص237-238، وينظر: د. ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص88، وينظر: شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت، 1968م، ص163.

2- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل، ص86-87.

3- ينظر: د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام، ص119.

إذاً على العكس من أفلاطون، الذي يرى أن النفس قديمة، تهبط إلى الجسم من عالم المثل، ويمكن أن تحل في أي جسم من دون تحديد طبيعة هذا الجسم أو صفتة، نرى أرسطو يؤكّد أن لكل مادة صورتها الخاصة بها، لا تنفصل عنها إلّا في الذهن، فالنفس لديه حادثة، أي إنها تحدث عند وجود بدن مهيأ لقبولها، لذا يقول: انطلاشيا<sup>(1)</sup> كل واحد من الأشياء لا يكون إلّا لما فيه من قوة لقبول تلك الانطلاشيا، لأنّ كان في هيولى ذلك الشيء تهير لقبولها<sup>(2)</sup>.

### ثالثاً- قوى النفس ووحدتها:

نبدأ من قول أرسطو: إذا قلنا قوى فإنما تعني القوة الغاذية، والحساسة، والمشتهية، والحركة بالانتقال من الأماكن، والمفكرة<sup>(3)</sup>، وتبدأ هذه القوى من الغاذية، وهي أدناها إلى المفكرة التي للإنسان، ونجد في الناس العقل والتفكير وغير ذلك مما يشبه أن يكون أكرم وأشرف<sup>(4)</sup>.

إذاً لا يميز أرسطو بين أنواع مختلفة للنفس، إنما يميز بين وظائف مختلفة للنفس، لأنّه لا يقصد من ذلك التقسيم إلّا أن هذه وظائف مختلفة، تقوم بها نفس واحدة<sup>(5)</sup>، ويسأل أرسطو: كيف جاز أن يقول القائل إن للنفس أجزاء، وكم هي، وذلك أنها لا تقف على ما حصل أقوام، فقالوا إنها ثلاثة: فكر وغضب وشهوة<sup>(6)</sup>. ويرى أنّ قسمة النفس إلى أجزاء - يشير إلى أفلاطون - هو قول مردود، ويقول: إنّها لو كانت منقسمة بماذا تكون علة

1- انطلاشيا = كمال.

2- أرسطو، النفس (بلدي)، ص 34.

3- أرسطو، النفس (بلدي)، ص 35.

4- أيضاً، ص 36.

5- ينظر: عبد الرحمن بلدي، أرسطو، ص 239.

6- أرسطو، النفس (بلدي)، ص 80، وواضح هنا أنّ أرسطو يقصد بالـ (أقوام) أفلاطون حسراً.

وحدثها، فوجب القول: إنَّ كلَّ ما من شأنه أن يُؤلَف بين أجزاء الكائن الحي هو النفس، بدليل أننا نلاحظ في بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قُطعت أجزاء فإنَّ كلَّ جزء من هذه الأجزاء يظل مخالفاً بكل خصائص النفس في الجزء الآخر<sup>(1)</sup>.

وقد تكلم أرسطو في طبيعة هذه القوى ووظائفها الخاصة، ولكن لا نرى ضرورة لتناولها جمِيعاً مع غرضنا الأساس في البحث.

#### رابعاً- النفس الناطقة ومصيرها بعد فناء الجسد:

مع ما تقدم من آراء أرسطو في الصلة بين النفس والجسد، وإنهما متصلان، بحيث لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، نراه يضطر إلى الخروج على ما قرره في كلامه عن النفس الناطقة أو العاقلة، ذلك أن العقل العام أو العقل المؤثر الذي هو ليس سوى عقل البشرية العام، غير قابل للفساد، وأنه قابل للمفارقة والانفصال عن البدن والخلود، والعقل الفردي هالك، وأنه يتلهي مع البدن<sup>(2)</sup>. وقد اعترف أرسطو نفسه بهذه الصعوبة، وأن ما ذكره سابقاً غير واضح في العقل، إذ نراه يقول: ولكن فيما يخص العقل، والقوة النظرية، ليس الأمر واضحاً بعد، غير أنه يبدو أن هاهنا نوعاً من النفس مختلفاً، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلي عن الفاسد، أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق، كما يزعم بعض الفلاسفة<sup>(3)</sup>، والمفهوم من هذه العبارة أن

1- ينظر: ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص 62.

2- ينظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعير، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008م، ص 141، وعمران عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد، دار التربية، بغداد، د.ت، ص 247، هامش 124.

3- أرسطو، كتاب النفس، ترجمه إلى العربية أحمد فؤاد الأهوازي، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب، القاهرة، ص 47.

هناك نوعاً جديداً من النفس، يختلف طبيعته عن طبيعة النفس بمعناها العام، لأن هذا النوع أو القوة من قوى النفس المختلفة، وهي جزء من أجزاء النفس، يمكن أن يكون مفارقاً وحالداً من دون الأجزاء أو القوى الأخرى.

وهو يرى أن العقل الخاص بالإنسان قوة صرفة كالحس، وإنما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه، ولأنه بالقوة، كاللحوح لم يكتب فيه شيء فعلاً<sup>(1)</sup>.

كما يذهب إلى أن العقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً، حيث إن المعقولات موجودة بالقوة في الصورة المحسوسة، سواء المجردات الرياضية أم الكيفيات الجسمية، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، ولهذا يجب أن تصاحب التعلق صورة خيالية، لكن ليست المخيلة مشاركة للعقل في تعلقه كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هي لازمة لتقديم مادة التعلق<sup>(2)</sup>، ولما كان العقل بالقوة فإنه لا يمكن أن يدرك أي شيء بنفسه، لأنه مجرد استعداد، ولذلك لا يستطيع أن يصبح شيئاً، إلا بتأثير شيء آخر، هو شيء بالفعل، وشيء كالفاعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويخرج ما هو بالقوة إلى الفعل. ولذلك نراه يميز بين هذين العقلين في النفس، أحدهما عقلي مسلبي منفعل يشبه الهيولي الذي من الممكن أن يصبح جميع المعقولات، والأخر عقل إيجابي مؤثر، فعال يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدث تلك المعقولات، ويخرجها جميعها من القوة إلى الفعل، إذ «إننا نميز أول العقل الذي يشبه الهيولي، لأنه يصبح جميع المعقولات، وثانياً العقل الذي

1- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 163، وكتاب النفس (الأهواوي)، ص 111.

2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 164.

يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعاً، كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً على نحو يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق غير المنفعل غير الممترج<sup>(1)</sup>.

وقد سمي الشرح بناء على ألفاظه العقل الأول (عقلًا منفعلًا)، والثاني (عقلًا فعالًا)، والعقل الفعال يجرد الصورة المعقولة، ويتبع للعقل المنفعل أن يتحد بها، كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلي القائل: «إنَّ مَا هُوَ بِالْقُوَّةِ يَصِيرُ بِالْفَعْلِ بِتَأْثِيرِ شَيْءٍ هُوَ بِالْفَعْلِ»<sup>(2)</sup>.

إذاً العقل المنفعل عند أرسطو جزءٌ من النفس، يتشكل بالصور العقلية ويقبلها، وهو الذي من شأنه أن يكون محلًا أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء، ويصير جميع المعقولات، ونسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات، أو القوة إلى الفعل مع بقائه على استعداد لقبول المعاني من دون الاتحاد، وهذا العقل ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر، أي ليس له وجود معين قبل أن يدرك المعاني. وهو ليس ممترجاً بالجسم، وليس له أي عضو، أي إنه لا يستخدم أي عضو من أعضاء الجسم، وهناك فارق كبير بينه وبين المادة، لأنَّ المادة تتخصص بالصور التي تتصل بها، أما هذا العقل المنفعل فيظل مستقلًا عن كل صورة يقبلها<sup>(3)</sup>.

أما العقل الفعال فهو فعل محسن وصورة خالصة، وهو عقل متعال، لا صلة له بالمحسوس أبداً، وهو يشبه العلة الفاعلة، إذ إنه يحدثها جميعها، ويخرجها جميعاً من القوة إلى الفعل، هذا عن المعقول ومثله الضوء إلى الألوان، فالعقل الفعال هو المفارق غير المنفعل غير الممترج أي بالمادة،

1- أرسطو، كتاب النفس (الأهواي)، ص 112.

2- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 164-165.

3- ينظر: محمود قاسم، النفس والعقل، ص 184-185.

من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل، والمبدأ، أي العلة أسمى من الهيولي، أي المادة»<sup>(1)</sup>.

#### خامسًا— خلود النفس:

تُعد مسألة خلود النفس من المسائل الشائكة، التي اختلف فيها شرّاح أرسطو، لأنّه قال كلامًا غامضًا مختصرًا خالياً من الاستدلال خلافاً لعادته، وهذا يدل على أنّه لم يُعن بهذه المسألة الخطيرة كما ينبغي، ولذلك جاء كلامه غامضًا، وغير منسجم مع رأيه في حقيقة النفس وصلتها بالجسم، إذ قال بُعيد سطرين من النص المذكور آنفًا: «عندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذٍ فقط يكون خالداً وأزلياً، ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنّه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد، ومن دون العقل الفعال لا نعقل»<sup>(2)</sup>، وقد نقل لنا أحمد فؤاد الأهوانى عن تريكو، وهو مترجم الكتاب إلى الفرنسية، أن الشرح ذهبوا إلى تفسيرات عدّة، وما يرجحه تريكو هو: أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت، لأن العقل الفعال لا ينفع، ولذا لا يحتفظ بأى أثر من آثار الزمان أو حال من أحوال الحياة، أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالأحوال، ويفسد عند موت الشخص<sup>(3)</sup>.

والنص المذكور آنفًا صريح في بيان أن العقل الفعال هو العقل الخالد بعد فساد الجسد، أما العقل المنفعل ففاسد، كذلك العقل الفعال لا يحتفظ بأى أثر من هذه الحياة، لأنّه غير منفعل، لأن العقل المنفعل، الذي كان التعلق بوساطته قد فسر بعد اتحلال الجسد، فإن الفكر كالمحبة،

1- أرسطو، كتاب النفس (الأهوانى)، ص 112 وما بين الأقواس من الباحث.

2- أرسطو، كتاب النفس (الأهوانى)، ص 112-113.

3- أرسطو، كتاب النفس (الأهوانى)، ص 113 هامش (1).

والبغض ليس انفعال العقل، بل انفعال الشخص، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صدقة<sup>(1)</sup>.

وبناءً على ما تقدم يتضح أنَّ الخالد من أنواع النفس هو جزءٌ مثلُ بالعقل الفعال، أما الباقي من النفس الإنسانية فغير خالد، ولا شك في أنَّ قوله بفساد النفس الإنسانية نتيجة طبيعية لآرائه السابقة، وهو مطابق لمذهبه في أنَّ النفس صورةُ الجسم، فهي «ما به نحيا، ونحس، ونفكر، ولهذا كانت ضريرياً من المعنى والصورة، لا هيولى وحاجلاً»<sup>(2)</sup>.

إنَّ الخلود، الذي أثبته أرسطو للعقل الفعال وحدهُ غير واضح، وقد أثار مشكلات متعددة منها:

أولاً- خلود الجزء يستلزم خلود الكل، أفالاً يلزم خلود العقل الفعال خلود النفس الإنسانية الذي هو جزءٌ منها، وما قصدهُ من خلود جزءٌ منها.

ثانياً- من يقول بخلود النفس الإنسانية يرى أنه لغاية، أي إنَّ كانت في هذه الحياة الدنيا مطيعة أو فاضلة فهي مثابةً بعد فساد الجسد، وإنَّ فهي معدبة، ويرى أكثرُ الفلاسفة أنَّ ذلك الحساب يكون من الله وإرادته. أما خلود العقل الفعال، أي خلود جزءٌ من النفس، عند أرسطو فهو غير واضح، لأنَّه لم يشرح لنا كيفية ذلك الخلود وعلته، ما أوقعهُ في احتمال كونه شخصياً متفرداً خاصاً بكل إنسان، أو احتمال كونه غير شخصي، بل واحدٌ عامٌ كلي، وقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أنَّ ذلك الخلود غير شخصي، بل عامٌ كلي، وقد استندوا في ذلك إلى كلام أرسطو نفسه: إنَّ القوة الإيجابية (العقل الفعال) واحدةٌ عامة، غير مشخصةٌ خالدة<sup>(3)</sup>، ولما كان أرسطو قد نعت هذه القوة الإيجابية بالوحدة والعمومية والأزلية

1- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 166.

2- أرسطو: كتاب النفس (الأهواي)، ص 48.

3- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، ج 2، ص 87.

والأبدية، فقد ذهب الإسكندر الأفروديسي إلى أن أرسطو يرى أن هذه القوة الإيجابية هي المحرك الأول نفسه<sup>(1)</sup>، ثم بين محمد غلاب رأيه في هذا الموضوع قائلاً: «أما أنا فأرى أن هذه القوة هي عند أرسطو غير المحرك الأول، وأنها وحدة من نور، فاضت على هذا المحرك، ثم اتجهت منها أشعة بعد النفوس الإنسانية، فإذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية، انكمش الشعاع الإيجابي، الذي كان منسوباً على هذه النفس، وعاد إلى الأصل الذي صدر منه، فتلاشى من دون أن يتغير شيء من جوهره»<sup>(2)</sup>.

بعد هذا الرأي الصريح الذي نقلناه عن مؤرخ عربي شرقي، نجد مؤرخاً وفلاسوفاً غريباً يذهب إلى الرأي نفسه، ألا وهو برتراند رسل، وسنورد بعض فقرات من كلامه مقدمةً لرأيه في خلود النفس عند أرسطو، إذ يرى أن مذهب أرسطو متعدد العناصر، وقد يؤدي إلى أخطاء في فهمه، إن لم يكن المفهوم على حذر، ففي كتابه (عن النفس) يعد النفس موثقة إلى الجسد، ويهكم على مذهب الفيشاغوريين في تناسن الأرواح، فالظاهر أن النفس تفني بفناء الجسد، ويتبع ذلك تبعية لا شك فيها أن النفس لا تفصل عن الجسد<sup>(3)</sup>.

وبعدما استمر في شرح النفس عند أرسطو قال: «يفرق أرسطو في هذا الكتاب بين (النفس) و (العقل) جاعلاً العقل أعلى من النفس، وأقل منها اتصالاً بالجسم، أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر هو أنه جوهر قائم بذاته غير من في النفس، وأنه غير قابل للفناء، إننا لا نملك حتى الآن شاهداً على وجود العقل أو قوة التفكير، والظاهر أنه نوع من النفس

1- المصير نفسه، ص 87-88.

2- محمد غلاب، الفلسفة الإفريقية، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، ج 2، ص 88.

3- ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 273.

مختلف اختلافاً شديداً، يختلف اختلاف الخالد الأبدى عن الزائل الفانى، فالعقل وحده هو القادر على الوجود المستقل عن سائرقوى النفسية جمِيعاً، أما العقل فوظيفته أعلى من ذلك، وهي التفكير، الذى لا علاقة بينه وبين الجسم أو الحواس، ومن ثم أمكن العقل أن يكون خالداً، وإن لم يكن ذلك لدى بقية أجزاء النفس<sup>(1)</sup>.

وفي كتاب (الأخلاق النيقوماخية) مذهب شبيه بهذا، ولو أنه يغير تغيراً طفيفاً في مصطلحاته، ففي النفس عنصر واحد عاقل، وأخر لا عاقل، وأما العنصر غير العاقل فممزوج المجالات، «منه نباتي، وهو عنصر تراه في كل كائن حي، حتى النبات، وجانبه شهوانى في كل صنوف الحيوان»<sup>(2)</sup>.

وتنحصر حياة النفس العاقلة في التأمل، والتأمل هو سعادة الإنسان الكاملة، ولو أن ذلك مما يستحيل إدراكه إدراكاً كاملاً، فمثل هذه الحياة أعلى من أن يظفر بها الإنسان، لأنها حياة لا يعيشها الإنسان بعده إنساناً، بل يحياها بعد ما فيه من عنصر قدسي، وبمقدار ما يسمى هذا المجال القدسى في الإنسان على طبيعته المركبة، يسمون شاطه على نشاط المجال الآخر، الذي يكون نوعاً ثانياً من الفضائل هو النوع العملى، فلو كان العقل قدسياً، إذاً فالقياس بالإنسان تكون الحياة التي تهتدي بالعقل قدسية للحياة البشرية، لكنه لا يجوز لنا أن نستمع إلى أولئك الذين ينصحوننا بالتفكير في الحاجات البشرية ما دمنا بشرأ، وأن نفكر فيما هو فان ما دمنا كائنات فانية، بل لا بد لنا - ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً - من أن نجعل أنفسنا كائنات خالدة، وألا ندخر من وسعنا شيئاً

1- ينظر: رسول، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 273-274.

2- أرسطو: الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بلوي، ط 1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، ص 83، وينظر: رسول، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 275.

في أن نعيش وفق ما يملئه علينا أفضل مجال فينا، لأنَّ هذا المجال وإن كان صغيراً في حجمه، إلاَّ أنه يفوق كلَّ ما عداه في القوة وفي القيمة كثيراً<sup>(1)</sup>.

ويتهيَّ رسل إلى أنَّ الذي يظهر من هذه الفقرات هو أنَّ الفردية تلك، التي تميَّز إنساناً من إنسان، مرتبطَة بالجسم وبالنفس غير العاقلة، بينما النفس العاقلة، أو العقل، قدمية وغير شخصية، فإنَّ إنسان يحب المحار وآخر يحب الأنثى، وهذا ما يميَّز أحدهما من الآخر، أما حين يُفكِّران في جدول الضرب، شريطة أن يكون التفكيرُ تفكيراً صحيحاً، فلا اختلاف بينهما في ذلك، فإنَّ كان غير العاقل يفرُّق بيننا، فإنَّ المجال العاقل يُوحِّدنا، وبناءً على ذلك لا يكون خلود العقل أو التعقل خلوداً شخصياً لأفراد الناس منفصلين، بل مشاطرة في خلود الله، فالظاهر أنَّ أرسطو لم يؤمن بالخلود الشخصي، بالمعنى الذي دعا إليه أفلاطون، ثم دعت إليه المسيحية بعد ذلك، وكلَّ ما أمن به هو أنَّ الناس بمقدار ما هم عاقلون مُشاطرون في المجال القدسي الخالد<sup>(2)</sup>.

يتضحُّ من هذا أنَّ محمد غلاب ورسل يتفقان على أنَّ أرسطو لا يقول بالخلود الشخصي، وإنَّ كان للعقل وحده، الذي هو جزءٌ من أجزاء النفس الإنسانية وقوتها من قواها.

إنَّ ما ذكرناه ليس برهاناً قاطعاً، لأنَّه يحتملُ الصدقَ في غير هذا التفسير مثما وردَ من تفسيرات أخرى، إلاَّ أنَّنا نرى قُربَ هذا الرأي إلى آرائه الطبيعية والميتافيزيقية، ومع توجهه العام في مذهبِه الفلسفِي وحياته

1- ينظر: أرسطو، الأخلاق النيومانية، ص 350-351، وينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 276.

2- ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 276-277.

الشخصية فهو لم يكن ديني التزعة بأي معنى من معانيها<sup>(1)</sup>، إذ لم يؤمن بحياة أخرى، بل ربما لم يتفكر فيها بجد واهتمام، ولو كان مهتماً لما قال كلاماً غامضاً مختصرأ، بل لعني به كما ينبغي، وأتى بكلام واضح، ويرهان ساطع كعادته في أكثر الموضوعات التي عني بها، فكان مسكوناً عنه مع علمه باهتمام أستاذِه أفلاطون به ربما خير دليل على ما ذهبنا إليه.

لذلك كله لا نستطيع القول إنَّه يرى الخلود الروحاني، ولا نستطيع القول أيضاً إنَّه ينكر الخلود مطلقاً.

1- ينظر: رسن، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 261.



## الفصل الثاني

### المعاد عند فلاسفة المشرق العربي

#### أولاً- الكندي:

مع إن الكندي يقدم التعريفين المصطحبين بالروح الأرسطية للنفس على التعريف الآخر ذي النزعة الفيياغورية الأفلاطونية لها، فيقول: (هي تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف<sup>(1)</sup> (2)، إلا أنه ينحو في كلامه عنها أي النفس، منحى روحانياً لامادياً، وهو منحى يتفق مع توجه سقراط، وأفلاطون، وأفلاطين الذي

-1- يحلل ابن رشد<sup>الـ</sup> (عند المؤلف) فيقول: إن أفلاطون كان يقول إن الملكة المتعلقة في المخ، والزوجية في القلب، والطبيعة، أي الماذية، في الكبد، أما أرسطو فيرى أنها واحدة بال الموضوع ومتكررة من حيث القوى. انظر: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، طـ1، 1997م، صـ30، وانظر: محمد عبد الهاדי أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م، صـ165، الهاشم (6)، إذ يقول: فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى، وهذا يمكن أن شهده وفق رأي أرسطو وأفلاطون في النفس، وقارن: المصادر نفسه، صـ154، إذ يشير الكندي إلى حركة الفكر (فالحركة متكررة ومتولدة، إذ لكل كثرة كل وجزء، إذ هي متعددة ولهنّ أحراض النفس، فهي متكررة ومتولدة بهذا النوع)، وانظر: د. حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وأراء القداسى والمحاتين فيه، دار الطليعة، بيروت، طـ1، 1985م، صـ176-177.

-2- الكندي: رسالة الحدود والرسوم، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية، تحقيق عبد الرحمن بدلوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، طـ2، 1980م، صـ29 فما بعد، ولتحليل هلو التعريفات انظر: د. فتح الله خليف، فلسفة الإسلام، دار الجمعيات المصرية، الاسكتلندية، 1976م، صـ85 فما بعد، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، طـ5، 1966م، صـ156.

أصلح ترجمة بعض تاسو عاته عبر اعتقاده في بقاء النفس بعد فناء البدن، وإنها في هذه الدنيا عابرة سبيل إلى الحياة الآخرة الخالدة، وإن السعيد هو من يسعى إلى اللذة الخالدة، ليعيش على قرب من الأنوار الإلهية، وينعم برؤية الباري <sup>(1)</sup>.

ولمعرفة آراء الكندي في مسألة المعاد يمكن اعتماد رسالة (القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلسفه)، التي يوحى عنوانها بأنها عرض مختصر لآراء الفلسفه المذكورين فقط، ولكن التمعن الدقيق والقراءة الصبوره لسطورها حيناً، ولما بين سطورها حيناً آخر، يعني استشراف روح الرسالة وتوجهها، وانسجام الآراء المذكورة فيها، وكلمات الاستحسان والتقدير والتأيد، يدل دلالة واضحة على رضاه واتفاقه مع أفلاطون وأفلاطونين، وتقاطعه مع أرسطو الذي لم يأخذ الكندي منه شيئاً، وذلك لاختلاف رأيي أفلاطون وأرسطو اختلافاً جوهرياً، والمؤكد أن يكون قد بنى مذهبة على ما صحي في رأيه من الآراء المختلفة من غير تقييد بما نسب إلى أفلاطون، ولا بما نسب إلى أرسطو <sup>(2)</sup>، لاسيما أن للKennedy مذهبان واحدان، وليس له كتب خاصة مضمنون بها على غير أهلها، والأمثلة على استحسانه وإعجابه واتفاقه مع أفلاطون كثيرة،

1- انظر: أحمد فؤاد الأهونى، الكندي فيلسوف العرب (سلسلة أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1985م، ص 253، ويلعب رششارد فالزر إلى أن الذي يتعمى من تحديد الكندي للنفس ذهابه إلى خلود النفس، ويأنها باقية بعد فناء البدن. انظر: الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة: محمد حسين توفيق، بيروت، 1958م، دار العلم للملائين، ص 41.

2- انظر: مصطفى عبد الرزاق، خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص 48، وانظر: محمد مبارك، والكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، 1971م، ص 97-98، وقارن: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1938م، ص 123.

منها: والدليل على ذلك قول أفلاطون، حيث يقول...، ثم تعليقه بعد إيراد ذلك القول: ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح<sup>(1)</sup>، ثم تعليقه بكلماته الخاصة فإن النفس على رأي أفلاطون وجّل الفلسفه باقية بعد الموت وجوهرها كجوهر الباري عز وجل في قوتها إذا تجردت<sup>(2)</sup>، وإعجابه الذي لا يخفى في تعليقه على قول أفلاطون في أحوال النفس بعد المفارقة: «ولعمري لقد وصف أفلاطون وأوجز وجمع في هذا الاختصار معانٍ كثيرة»<sup>(3)</sup>، لذلك يرى الباحث أن هذه الرسالة إنما تعبّر عن رأي الكندي، أو على الأقل هو متفق مع ما ينسجم منها مع عقليّته الدينيّة. مقيماً بذلك نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفه، ومنشأً عمليّة تعريب الفلسفه وتبسيتها<sup>(4)</sup>.

### طبيعة النفس:

يذهب الكندي إلى أن النفس جوهر روحاني بسيط غير فان، وهي مستقلة عن الجسم<sup>(5)</sup>، ويكترس لذلك رسالة عنوانها في إنه توجد جواهر لا أجسام<sup>(6)</sup>، وفيها نجد دليلاً يكرره مختصرأ في مكان آخر<sup>(7)</sup> وهذا نصه: الأجسام الحية لا تخلو من أن تكون حياتها ذاتية فيها أو عرضية من غيرها، أعني بالذاتي في الشيء، الذي إن فارق الشيء فسد، والعرضية هي التي

1- رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 274.

2- رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 274.

3- أيضاً.

4- د. محمد عبد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 1985، ص 38.

5- دي بور، تاريخ الفلسفه في الإسلام، ص 120.

6- رسائل الكندي، ص 265-269.

7- رسالة في الإبادة عن العلة الفاعلة

يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد، فإذا كانت الحياة ذاتية في الحي، فإنها إذا فارقت الحي يفسد الحي، وكذلك الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا، فاما الجسم الذي نجده حياً ولا نجده حياً وهو جسم، فقد فارقته الحياة، ولم تفسد جسميته، فتبين إذا الحياة في الجسم عرض من غيره، والذي نسمى به مائة الحياة في الجسم نفس، ثم يأخذ الكندي بعد هذا الدليل ثنائية النفس والجسم وروحانية النفس أمراً مسلماً<sup>(1)</sup>، وبعد أن يقرر هذه القضية ابتدأ يسرع بعد ذلك في إقامة الأدلة وسوق البراهين على صحتها، وكأنه يعالج مسألة رياضية<sup>(2)</sup>.

### برهان الشرف:

فالنفس عند الكندي بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها جوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس<sup>(3)</sup>.

### دليل معارضته النفس للقوة الغضبية:

ومنعها الجسم عما يريد ارتكابه من المعاichi بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض البدن للشهوات والغضب، وتضيبيه كما يضبط الفارس الفرس، إذا هم أن يجمع به،<sup>(4)</sup> وهذا دليل بين على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس، التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه، لأن المانع لا محالة غير الممنوع، لأنه لا يكون

1- انظر: د. حسام الألوسي، فلسفة الكندي، ص 117، 182.

2- انظر: الأهواي، الكندي فيلسوف العرب، ص 239، انظر: د. موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زندق علماء)، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط 3، 1982م، ص 67.

3- الكندي، رسالة القول في النفس، ص 273.

4- الكندي، رسالة القول في النفس، رسائل الكندي، ص 273.

شيء واحد يضاد نفسه، إن السبب الذي جعل الكندي يؤثر هذا المذهب في النفس على مذهب أرسطو هو قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا \* فَاللَّهُمَّ إِنْ فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا \* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»<sup>(1)</sup>، و «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى»<sup>(2)</sup>، هذا النهي القرآني، هو مضادة النفس التي يقول بها الكندي، والقاعدة الإسلامية ليست شيئاً آخر خلاف ما فصله الكندي، ووضعه في صيغة أدلة ويراهين<sup>(3)</sup> يفهم من هذا السياق أن الكندي يجعل الإنسان ثنائياً كأفلاطون، فالإنسان إذ مكون من جوهرين مستقلين، أحدهما جسمه، والآخر نفسه، وجوهر النفس أشرف من جوهر البدن، لأنه جوهر إلهي روحي، وهو نور من نور الباري.

### علاقة النفس بالبدن:

أما علاقة النفس بالبدن فهي علاقة عارضة، فهي متصلة به، لا تفعل أفعالها إلا بوساطته، منفردة عنه مبادنة له، تبقى بعد فنائه<sup>(4)</sup> فالنفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق، إنما يقال إنها متصلة بالجسم من حيث أفعالها التي تظهرها في الجسم وبالجسم<sup>(5)</sup>.

1- الشمس: 7-10.

2- النازعات: 40.

3- انظر: الأمواني، الكندي فيلسوف العرب، ص 241.

4- انظر: حنا الفاخوري وخليل الحر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت، 1066م، ص 367، وانظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1979م، ص 288.

5- الكندي، رسالة كلام في النفس مختصر وجيزة، الرسائل، ص 281.

هل النفس قديمة أم حادثة مع حدوث البدن؟

لا يمكن العثور على نص صريح للكندي في هذه القضية، إلا أننا نعلم أن العالم حادث عنده، حدث ضرورة واحدة حدوثاً مطلقاً، وابتدع ابتداعاً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة،<sup>(1)</sup> ويلزم من هذا أن تكون النفس حادثة أيضاً، لكن لازم المذهب ليس بمذهب، ولا يمكن القطع بهذا الموضوع حتى العثور على نص يجيز ما يذهب إليه الباحث.

مصير النفس بعد مفارقتها البدن:

للكندي رأي صريح في بقاء النفس وخلودها مستدلاً بما ذكره أفلاطون لإثبات ذلك، ويعده برهاناً صحيحاً يثبت المطلوب، فإن هذه النفس التي هي من نور الباري، عز وجل، إذا هي فارقت البدن، علمت كل ما في العالم، ولم يخف عنها خافية، والدليل على ذلك قول أفلاطون حين يقول: «إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء، لما يتجرد من الدنيا، وتهانوا بالأشياء المحسوسة، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، وانكشف لهم علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم، واطلعوا على سرائر الخلق»، فإذا كان هذا هكذا، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لو لا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن، وصارت في عالم الحق، الذي فيه نور الباري سبحانه، ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس، وأصاب به البرهان الصحيح،<sup>(2)</sup> وهكذا فإن النفس في رأي أفلاطون وجل الفلاسفة باقية بعد الموت،<sup>(3)</sup> ثم يقول شارح القول فيناغورس: إنما نجي في هذا العالم في

1- الكندي، في الفلسفة الأولى، الرسائل، ص 162.

2- الكندي، رسالة في القول في النفس المختصر، الرسائل، ص 274.

3- أيضاً، ص 275.

شبه المعبر والجسر، الذي يجوز عليه السيارة، ليس لنا مقام يطول، وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع فهو العالم الأعلى الشريف، الذي تنتق إله نفوسنا بعد الموت<sup>(1)</sup>، وفي هذا القول اعتراف صريح بالخلود<sup>(2)</sup>، يعززه ويدعمه ما جاء في آخر رسالة القول في النفس المختصر: «فِي أَيْهَا الْإِنْسَانُ الْجَاهِلُ، أَلَا تَعْلَمُ إِنْ مَقَامَكَ فِي هَذَا الْعَالَمِ إِنَّمَا هُوَ كَلْمَحَةٌ، ثُمَّ تَصِيرُ إِلَى الْعَالَمِ الْحَقِيقِيِّ، فَتَبْقَى فِيهِ أَبْدُ الْأَبْدِينِ»<sup>(3)</sup>.

بعد هذا الاتفاق الصريح والواضح مع أفلاطون وفيثاغورس في أمر النفس أو الروح ووظيفتها ومصيرها وأحوالها بعد فناء البدن، وهو اتفاق تحت عنوانه (البحث الروحاني)، كما هو يَبَيِّنُ، أَلَا يَحْقُّ لَنَا أَنْ نَتْسَاءِلُ: كَيْفَ يَقُولُ الْكَنْدِيُّ بَعْدَ هَذَا كَلْهَ بِالْبَحْثِ الْجَسْمَانِيِّ أَيْضًا؟، حَسْبُنَا لِإِزَالَةِ هَذَا التَّرْدُدِ، وَمِنْ ثُمَّ الْأَطْمَشَانِ إِلَى إِيمَانِهِ الْقَاطِعِ بِالْبَحْثِ الْجَسْمَانِيِّ أَيْضًا، أَنْ نَدْقُنَ النَّظَرَ فِي رِسَالَةِ «كَمِيَّةٌ كَتَبَ أَرْسَطُو طَالِيْسُ وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي تَحْصِيلِ الْفَلْسَفَةِ»، فَنَرَى الْكَنْدِيُّ يَقُولُ كَجِوابِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا سَأَلَهُ الْمُشْرِكُونَ عَنْهُ مِنْ أَعْلَمِهِ اللَّهِ إِذَا هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، لَا أُولَيْهِ لَهُ وَلَا تَقْضِيَّاً، بَلْ سَرْمَدٌ أَبْدًا، إِذْ تَقُولُ لَهُ وَهِيَ طَاعِنَةٌ إِنَّهُ لَا يَأْتِي بِجِوابٍ فِيمَا قَصَدَ بِهِ السُّؤَالُ عَنْهُ، صَلْوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: يَا مُحَمَّدُ 『وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسَيَّرَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُخْبِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ』 [يَس: 78] إِذْ كَانَ ذَلِكَ عِنْدَهَا غَيْرُ مَنَازِعَةٍ، فَأَوْحَى إِلَيْهِ الْوَاحِدُ الْحَقِّنَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: 『فَلْ يُخْبِيَهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ』 [يَس: 79] - إِلَى قَوْلِهِ 『إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ』<sup>(4)</sup>، وَيَفْسُرُ الْكَنْدِيُّ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: أَيْ إِنَّمَا يَرِيدُ، فَيَكُونُ مَعَ إِرَادَتِهِ مَا أَرَادَ، جَلَّ

1- الْكَنْدِيُّ، رِسَالَةُ فِي الْقَوْلِ فِي النَّفْسِ الْمُخْتَصَرِ، الرِّسَالَاتُ، ص 277.

2- انْظُرْ: حَنَّ الْفَاخُورِيُّ وَخَلِيلُ الْعَرْ، تَارِيخُ الْفَلْسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ، ص 366.

3- رِسَالَاتُ الْكَنْدِيِّ، ص 280.

4- يَس: 82.

ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين<sup>(1)</sup>، وكان قد قال قبل ذلك فـأـيـ دـلـيـلـ فـيـ العـقـولـ النـيـرـةـ الصـافـيـةـ أـبـيـنـ وـأـوـجـزـ مـنـ أـنـ إـذـ كـانـ العـظـامـ،ـ بـلـ إـنـ لـمـ تـكـنـ،ـ فـمـمـكـنـ،ـ إـذـ بـطـلـتـ بـعـدـ أـنـ كـانـتـ وـصـارـتـ رـمـيـماـ،ـ أـنـ تـكـوـنـ أـيـضـاـ،ـ فـإـنـ جـمـعـ الـمـتـفـرـقـ أـسـهـلـ مـنـ صـنـعـهـ أـيـسـ وـمـنـ إـبـدـاعـهـ،ـ فـأـمـاـ عـنـدـ بـارـيـهـمـ فـوـاحـدـ،ـ لـأـشـدـ وـلـأـضـعـفـ،ـ فـإـنـ الـقـوـةـ الـتـيـ أـبـدـعـتـ يـمـكـنـ أـنـ تـنـشـعـ مـاـ أـدـثـرـتـ<sup>(2)</sup>.

وهـذـاـ الـكـلـامـ يـدـلـ دـلـالـةـ وـاضـحـةـ عـلـىـ إـنـ الـكـنـدـيـ يـرـىـ أـمـكـانـ الـبـعـثـ الـجـسـمـانـيـ،ـ وـإـنـ كـيـفـيـةـ إـعـادـةـ الـأـجـسـادـ إـلـىـ الـحـيـاـةـ سـوـفـ تـكـوـنـ عـنـ تـفـرـقـ بـجـمـعـ الـأـجـزـاءـ الـبـاقـيـةـ إـلـىـ يـوـمـ الـبـعـثـ،ـ ثـمـ يـقـدـمـ لـنـاـ دـلـيـلـاـ آـخـرـ عـلـىـ إـمـكـانـ الـبـعـثـ،ـ وـهـوـ وـجـودـ الشـيـءـ عـنـ نـقـيـضـهـ،ـ وـهـوـ أـمـرـ مـشـاهـدـ بـالـحـسـ مـثـلـ وـجـودـ النـارـ مـنـ الشـجـرـ الـأـخـضـرـ الـذـيـ لـيـسـ نـارـاـ<sup>(3)</sup>ـ الـذـيـ جـعـلـ لـكـمـ مـنـ الشـجـرـ الـأـخـضـرـ نـارـاـ<sup>(4)</sup>ـ إـذـ أـنـتـمـ مـنـهـ تـوـقـدـوـنـ<sup>(5)</sup>ـ،ـ حـيـثـ يـفـسـرـ الـكـنـدـيـ ذـلـكـ بـقـوـلـهـ:ـ «ـإـذـ الشـيـءـ يـكـوـنـ مـنـ نـقـيـضـهـ اـضـطـرـارـاـ،ـ فـإـنـ الـحـادـثـ،ـ إـنـ لـمـ يـكـنـ مـنـ غـيـرـ نـقـيـضـهـ،ـ وـلـيـسـ بـيـنـ النـقـيـضـيـنـ وـاسـطـهـ،ـ أـعـنـيـ بـالـنـقـيـضـ هـوـ وـلـاـ هـوـ،ـ فـالـشـيـءـ إـذـاـ يـحـدـثـ مـنـ ذـاتـهـ،ـ فـذـاتـهـ إـذـاـ ثـابـتـةـ أـبـداـ<sup>(6)</sup>ـ،ـ وـقـدـ جـعـلـ اللـهـ تـعـالـىـ مـنـ (ـلـاـ نـارـ)ـ أـيـ مـنـ إـعـجـازـهـ (ـالـشـجـرـ الـأـخـضـرـ)ـ نـارـاـ،ـ وـمـنـ (ـلـاـ حـارـ)ـ (ـحـارـاـ)،ـ فـإـذـاـ جـازـ أـنـ يـحـدـثـ الشـيـءـ مـنـ نـقـيـضـهـ،ـ وـهـوـ حـاـصـلـ،ـ فـإـنـهـ مـنـ بـابـ أـولـىـ أـنـ يـحـدـثـ مـنـ ذـاتـهـ،ـ إـذـاـ فـأـمـرـ إـحـيـاءـ الـعـظـامـ مـنـ تـلـكـ الـعـظـامـ الرـمـيـمـ أـيـسـ وـأـكـثـرـ قـبـلـاـ عـنـدـ الـعـقـولـ.

ثـمـ يـسـتـدـلـ بـوـجـودـ الشـيـءـ الـكـبـيرـ الـهـائـلـ مـنـ نـقـيـضـهـ الـعـدـمـيـ حـاـصـلـ بـالـمـشـاهـدـةـ كـالـسـمـاـوـاتـ وـالـأـرـضـ عـلـىـ أـنـ بـعـثـ الـأـجـسـادـ وـنـشـرـهـاـ أـيـسـ وـأـهـوـنـ

1- الـكـنـدـيـ،ـ رـسـالـةـ كـمـيـةـ كـتـبـ أـرـسـطـوـ،ـ الرـسـائـلـ،ـ صـ 375ـ.

2- الـكـنـدـيـ،ـ رـسـالـةـ كـمـيـةـ كـتـبـ أـرـسـطـوـ،ـ الرـسـائـلـ،ـ صـ 374ـ.

3- يـسـ:ـ 80ـ.

4- الـكـنـدـيـ،ـ رـسـالـةـ كـمـيـةـ كـتـبـ أـرـسـطـوـ،ـ الرـسـائـلـ،ـ صـ 374ـ.

«أَوْلَئِسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بِأَلْيَهِ وَهُوَ الْخَلَقُ الْعَلِيمُ»، ثم قال الله، كما وجب من ذلك: «بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَقُ الْعَلِيمُ»<sup>(1)</sup>، وقد أوضح الكندي إمكانية إنشاء الأجساد من التميز بين الخلق الإلهي والفعل البشري من حيث النوع، نظراً إلى أن المفكرين قد يعتمدون على شبه أساسها أن الزمان لابد منه للخلق، ولا سيما خلق ما كان عظيماً، ثم قال - لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات، لما ظنوا من مدة زمان خلقها - قياساً بأفعال البشر، إذ كان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل إنه - جل ثناوه - لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبى، لأنه جعل (هو) من (لا هو) فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام، فأنخرج أيساً من ليس، فليس يحتاج - إذ هو قادر على العمل من لا طينة - أن يعمل في زمان، لأنه إذا كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان<sup>(2)</sup>.

ثم بين الكندي جواز توجيه الخطاب في الآية «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>(3)</sup> إلى المعدوم، أي الشيء قبل وجوده باستعمال العرب الشيء في الوصف بما ليس في الطبيع على سبيل المجاز، واستدل على ذلك بما جاء في أبيات امرئ القيس:

فقلت له، لما قطى بصلبه  
وأردف أعجازاً وناء بكلكل  
ألا أيها الليل الطويل، ألا النجل  
بصبع، وما الإصباح منك بأمثل

1- يس: 81.

2- الكندي، رسالة كمية كتب أرسسطو، الرسائل، ص 375.

3- الكندي، رسالة كمية كتب أرسسطو، الرسائل، ص 375.

4- يس: 82.

والليل لا يقال له ولا يخاطب، ولا صلب له ولا إعجاز ولا كليل،  
ولانهوض، وإنما معناه أنه أحب أن يصبح<sup>(1)</sup>.

وبعد ذلك يختتم الكندي كلامه بصياغة بلية، تؤكد فكرته، وتجمع ما وجد في تلك الآيات الكريمات من الأدلة على حشر الأجساد.

«فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول يقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله، صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميمًا، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من تقديره، كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهایات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية»<sup>(2)</sup>.

### ثانياً- الفارابي:

منذ أن اتهم ابن طفيل في قصته (حي بن يقطان) الفارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس، والموضوع عرضة للخلاف وإثارة الغبار على المعلم الثاني و موقفه من خلود النفس، ولا سيما بعد أن تلقي المحدثون ذلك الاتهام، وبنوا عليه نتائج جانبها الصواب في كثير من الأحيان<sup>(3)</sup>، وسيلةنا الوحيدة لتحقيق هذه القضية هو استعراض رأي ابن طفيل، والثبت من صحة ما تُسب إلى الفارابي، ثم عرض آراء الأخير من واقع نصوصه الثابتة لاستخلاص التائج النهائية، دونما إغفال لأراء المحدثين في هذه المسألة:

1- الكندي، رسالة كمية كتب أرسسطو، الرسائل، ص 376.

2- أيضاً.

3- انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 148، وانظر: جوزيف الهاشم، الفارابي (سلسلة نواعم الفكر العربي)، دار الشرق الجديد، ط 1، 1960، ص 129.

يقول ابن طفيل: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المتنق، وما ورد منها في الفلسفة فهو كثير الشكوك، فقد أثبتت في كتاب **الملة الفاضلة**<sup>(1)</sup> بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ويقاء لا نهاية له، ثم صرخ في السياسة المدنية بأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب **الأخلاق**<sup>(2)</sup> شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم عقب ذلك كلام، هذا معناه «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»<sup>(3)</sup>.

يبدو أن ابن طفيل يشير في قوله: «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ويقاء لا نهاية له» إلى ما جاء في كتاب **(الملة)** من سعادة الأفضل والأبرار، وشقاء الأراذل والفحجار في الحياة الآخرة أولاً<sup>(4)</sup>، وإلى ما جاء في **(آراء أهل المدينة الفاضلة) ثانياً**<sup>(5)</sup>، أما قوله عن

-1 - لم تذكر فهارس كتب الفارابي القديمة كتاب **الملة الفاضلة**، وإنما المعروف له كتاب **(الملة)**، وهو يخلو أيضاً من أي إشارة إلى ما ذكره ابن طفيل. انظر الفارابي، كتاب **(الملة)**، ونصوص أخرى - تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968م، ص 14، (المقدمة) على أن للفارابي رسالة في أربع صفحات عنوانها **(في الملة الفاضلة)**، لم يبحث فيها موضوع النفس أصلاً تأميلاً بخلودها. انظر: د. عبد الرحمن بلدوبي، **رسائل فلسفية**، ط 2، دار الأنجلو، بيروت، 1980م، ص 33-36.

-2 - من المعروف أن الفارابي ألف شرحاً على كتاب **الأخلاق النيقوناخية**، لم يصلنا، ولكنه أشار إليه في **(الجمع بين رأيي الحكيمين)**، إذ يقول: إن أرسطو في كتابه المعروف بـ **نيقوناخيا** إنما يتكلم على القواعدين المدنية، على ما يبتاه في مواضيع عن شرحته للذكك الكتاب. انظر: الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق الدكتور علي بو ملحم، ط 1، دار الهلال، بيروت، 1968م، ص 1، ص 50. وأشار إليه أيضاً ابن باجة في رسالة الوداع ضمن: **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، بيروت، 1968م، ص 116 وأشار إليه ابن رشد في **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، ترجمة إبراهيم التربي، ص 219.

-3 - ابن طفيل، حفي بن يقطان، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد- دمشق، 2005، ص 51.

-4 - الفارابي، **الملة**- ونصوص أخرى- تحقيق محسن مهدي، ص 45.

-5 - الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط 1، تحقيق أبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م، ص 114.

تصريح الفارابي في السياسة المدنية بأنها منحلة وسائلة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، فإنه يشير إلى من وصفه الفارابي بأنه لا يصغي أصلاً إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم، فهو لا تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً<sup>(1)</sup>.

فإذا ما أخذنا بالحسبان عدول الفارابي عن رأي أرسطو بعد النفس صورة للجسد<sup>(2)</sup> إلى عدّها جوهرأً روحيأً<sup>(3)</sup>، وهذا العدول في ذاته يقرب موقف الفارابي من القول بخلود النفس على أساس أن كون النفس صورة للجسد قد يعني فيما يعيه فناء تلك الصورة بفناء الجسد، حيث لا يمكن أن توجد الصورة من دون وجود المادة المهيئه لها، كما يقرب القول إن النفس جوهر روحي مفارق أيضاً موقفه على نحو كبير من فكرة الخلود<sup>(4)</sup>.

### وحدة النفس وقوتها:

النفس في رأي الفارابي واحدة بالذات، ولكنها متعددة القوى، تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية كالقوة الغاذية التي

1- الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق الدكتور فوزي متري النجار، ط١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1984م، ص 88، ولابد لي من الإشارة هنا إلى عدم دقة الدكتور ماجد فخرى الذي يقول: ولم تقع في كتاب السياسة المدنية المنشور على قول صريح في هذا الباب. انظر: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م، ص 6، هامش 4.

2- انظر أرسطو، في النفس، الترجمة العربية، القلبية سحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط٢، وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم، بيروت، ص 99، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 153.

3- للفارابي براهين قاطعة على جوهرية النفس ومقارتها للبدن، انظر: رسالة في إثبات المفارقات، ضمن: وسائل الفارابي، تحقيق، موقف فوزي الجبر، ط٢، دار البنابيع، دمشق، 2008م، ص 18.

4- د. إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ط١، دار النسخ، بيروت، 1988م، ص 103.

يتغذى بها، والمترية التي بها ينمو، و المولدة التي بها يتولد، وهذه القوى الثلاث أقسام تجمعها القوة النباتية، وكذلك القوة الشهوية، وهناك القوى المدركة التي تجمع القوى الحسية والمتخيله، وهذه القوى كلها أفعالها بالآلات الجسمانية، وهناك قوى أخرى تفعل أفعالها بلا آلية جسمانية، وهي القوة العقلية التي تسمى القوة الناطقة، والتي تختص بالنفس الإنسانية<sup>(1)</sup>، إذ إن للإنسان من جملة الحيوان خواصاً بأن له نفساً، يظهر منها قوى بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلية جسمانية وتلك قوة الفعل، (هكذا وردت في النص والصحيح حسب رأي المؤلف: قوة العقل)، ومن تلك القوى الغاذية والمربيه والمولدة، ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها، ومن قواها المدركة القوى الظاهرة الإحساس والباطنة المتخيله، والوهم والذاكرة والتفكير والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلية، ولا يمكن إلا كذلك، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة<sup>(2)</sup>. ثم يقول في مكان آخر مؤكداً: إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين، قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالإدراك، والعمل ثلاثة أقسام، نباتي وحيواني وإنساني، والإدراك قسمان حيواني وإنساني، وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان ويشاركه في كثير منها غيره<sup>(3)</sup>، والقوة العقلية تنقسم إلى قسمين، (عملية ونظرية، والعقل العملي هو الذي يستتبع ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية)<sup>(4)</sup>،

1- انظر : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أlier نصري نادر، ص 74، فمابعد.

2- الفارابي، عيون المسائل، ضمن: مجموع رسائل الفارابي الظاهرية، 1907م، ص 74.

3- فصوص الحكم، ضمن: رسائل القارابي، تحقيق موفق فوزي الجبر، ص 156.

4- عيون المسائل، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، القاهرة، 1907م، ص 74.

أما العقل النظري أو العملي ( فهو الذي يتم به جوهر النفس ، ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل )<sup>(1)</sup> ، والقوة الناطقة التي تجمع بين العقلين المذكورين هي التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم<sup>(2)</sup> .

وقوى النفس هذه ليست في مرتبة واحدة ، بل أفضل القوى النفسانية على الإطلاق هي القوة الناطقة ، والنفس واحدة وإن تعددت قواها<sup>(3)</sup> ، وقد عقد الفارابي في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلاً خاصاً ، عنوانه (كيف تصير هذه القوى و الأجزاء نفسها واحدة؟) ، يَبَيَّنُ فيه أن تلك القوى جميعها مرتبة حتى تكون كل واحدة منها صورة لما دونها ، شبه مادة لما فوقها ، فيقول : «فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحسنة صورة في الغاذية ، والحسنة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمخيلة صورة في الحاسة الرئيسة ، والمخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليس مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها»<sup>(4)</sup> ، ويتبين من ذلك كله أن تلك القوى النفسية مظاهر مختلفة مترابطة لحقيقة واحدة ، وهي النفس<sup>(5)</sup> .

1- عيون المسائل ، ضمن : مجموع رسائل الفارابي ، القاهرة ، 1907 م ، ص 74.

2- آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق أبير نصري نادر ، ص 70.

3- وهذه الفكرة أرسطية الأصل ، انظر : أرسطو ، في النفس ، نشرة بدوي ، ص 27 ، إذ يقول : (النفس واحدة مفردة ، وإن كان ذا أقسام ) ، وقال بعد ذلك أفلوطين : (إذ اشتمالها - النفس - على أكثر من قوة واحدة لا يعني أنها ليست واحدة ، ففي البذرة أيضاً أكثر من قوة ، ولكنها واحدة ) ، التاسعة الرابعة في النفس ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص 328.

4- آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق أبير نصري نادر ، ص 74.

5- انظر : د. جعفر آل ياسين ، فيلسوفان رائدان الكندي و الفارابي ، ط 1 ، دار الأطلس ، بيروت ، 1980 م ، ص 110.

## الصلة بين النفس والجسد:

يذهب الفارابي في مسألة العلاقة بين النفس والجسد مذهباً فيثاغوريّاً مصبوغاً بروح أفلاطونية، فيصور الصلة بينهما كصلة السجين بسجنه، منطلقاً من القاعدة اليونانية، التي نظرت إلى المادة، كأنها عنصر النقص وموطن الخطايا<sup>(1)</sup>، حيث تحاول النفس الانفلات والانطلاق من الجسد إلى رحاب السماء، كي تصفو صورة وتسمو ذاتاً، فتحقق كمالها وسعادتها «وأراد، أي أفلاطون برجوع النفس إلى عالمها عند الإطلاق من محبسها، أن النفس مادامت في هذا العالم فإنها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعي، الذي هو محلها، كأنها تشتهي إلى الاستراحة، فإذا رجعت إلى ذاتها، فكأنها قد انطلقت من محبس مؤذ إلى حيزها الملائم المشاكل لها»<sup>(2)</sup>، ومرد وثوق الصلة بين النفس والجسد أن تقوى النفس الثلاث - حسب الفارابي - جعلت لخدمة البدن، وتلك الخدمة راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، «فالقوة الغاذية، التي في الإنسان، إنما جعلت لخدمة البدن، وجعلت الحاسة والمخيلة لخدمها البدن، ولخدمها القوة الناطقة، وخدمة هذه الثلاث للبدن راجعة إلى خدمة القوة الناطقة، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن»<sup>(3)</sup>، والفارابي يرى أن القلب هو سبب التغذية، والتزوع والحواس سبب لتحصيل المحسوسات، ولو لم يكن البدن متهيئاً لقبول النفس لما وجدت أصلاً<sup>(4)</sup>، كذلك كان الفارابي يرى أن النفس تصل إلى السعادة، التي هي الخير المطلوب لذاته بأفعال

1- د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص 111.

2- الجمع بين رأيي الحكميين، ضمن مجموع الرسائل، (القاهرة)، ص 25-46، وقارن: د. علي بو ملحم، ضمن: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكميين، ص 70، هامش (1).

3- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أثير نصري نادر، ص 86.

4- انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 402.

إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، فقال: «إنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليس بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة مقدرة، تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليس تطلب أخلاً في وقت من الأوقات، لينال بها شيء آخر، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التي عنها هذه الأفعال هي الناقص والرذائل والخسائس»<sup>(1)</sup>.

### المعاد عند الفارابي:

للفارابي نصوص صريحة، ليست فيها شبهة أو غموض، ولا تحتمل التأويل في خلود النفس وبقائها بعد الموت، فها هو يقول: «وإنها - النفس - باقية بعد موت البدن، ليس فيها قوة قبول الفساد، وإن لها بعد المفارقة أولاً إما أحوال سعادة وإما أحوال شقاوة»<sup>(2)</sup>، وفي موضوع آخر يقول: «وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط، وهو مفارق للمادة، يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة»<sup>(3)</sup>.

والسؤال التالي يفرض نفسه هنا: من أين أنت تكلم الشكوك، التي أشار إليها ابن طفيل، والتي ألمت على رأي الفارابي في مسألة خلود النفس ظللاً كثيفة، استمرت لدى المحدثين؟.

-1 آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أبير نصري نادر، ص 86.

-2 الدعاوى للقلبية، ضمن رسائل الفارابي، وتحقيق موفق خوزي العجر، ص 135.

-3 عيون المسائل، ضمن، مجموع الرسائل (القاهرة)، ص 75.

للإجابة عن هذا السؤال يجب أولاً تقديم عرض تفصيلي لأراء الفارابي في هذه المسألة:

الرأي الأول- القول بخلود النفس الإنسانية جمِيعاً وبدلاً تفرقه، إذ «للنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل»<sup>(1)</sup>.

الرأي الثاني- القول بثلاثة أنواع من النفوس، وهذا التقسيم الثلاثي سيخضع للمناقشة لاحقاً:

أ- النفوس الفاضلة، التي أدركت السعادة، وأخذت بأسبابها، وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، التي تبقى بعد الموت سعيدة، وتزداد سعادتها كلما جاءها فوج آخر من جنسها، «وإذا مضت طائفة، فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم، وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلت صاروا أيضاً في السعادة إلى مراتب أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية، ولأنها ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيق ببعضها على بعض مكانتها، إذا كانت في أمكنة أصلأً فتلاقتها، واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي تكون عليه الأجسام، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، وذلك من حيث اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً، وكلما لحق بهم من بعدهم، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها، وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فتزداد كيفية ما يعقل، ولأن

1- عيون المسائل، ضمن: مجموع الرسائل (القاهرة)، ص 75. وانظر أيضاً: رسالة التعليقات، ضمن رسائل الفارابي، تحقيق موفق فوزي العجيز، ص 85.

المتلاحقين إلى غير نهاية، يكون قوى كل واحد واحداً، ولذاته على غابر الزمان، وتلك حال كل طائفة مضت<sup>(1)</sup>، ويؤكد هذه الفكرة بنص آخر، إذ يقول: «وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة، يعلمونها ويفعلونها، وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة، فإنها كلما زيدت منها وتكررت، وواطّب الإنسان عليها، صيرت النفس، التي شأنها أن تسعد، أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغنى عن المادة، فتحصل متبرّة منها، فلا تتلف بتلف المادة، ولا إذا المادة بقيت احتجت إلى مادة»<sup>(2)</sup>.

ب- نفوس أهل المدينة الفاضلة، التي أدركت السعادة، ولكنها لم تأخذ بأسبابها، وهي كذلك خالدة، تبقى بعد الموت، ولكنها في شقاء لانشغالها بالأمور الحسية والملذات الجسمية، وكلما انضمت إليها نفوس من جنسها، زاد شقاوتها، (كذلك الجزء الناطق، مادام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه، لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، وحتى إذا انفرد انفراداً تاماً من دون الحواس، شعر بالأذى، وظهر له أذى هذه الهيئات، فبقي الدهر كله في أذى عظيم، فإن لحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة، ازداد أذى كل واحد منهم بصاحبه، لأن المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات أذاهم في غابر الزمان بلا نهاية، فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة)<sup>(3)</sup>.

ج- النفوس الجاهلة، التي هي وحدتها تفني، وهؤلاء (على قول الفارابي) هم الهاulkون الصائرون إلى العدم، «أما أهل المدن الجاهلية فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة إذ لم

1- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أبíر نصري نادر، ص 114-115.

2- أيضاً ص 112، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 398.

3- أيضاً ص 119-120.

يرتسم فيهما رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلًا، فإذا بطلت المادة، التي بها، كان قوامها بطلب القوى، التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل، وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي<sup>(1)</sup>، وإلى المعنى نفسه يذهب أيضًا، فيقول: «هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً، لا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضًا»<sup>(2)</sup>.

1- آراء أهل المذهب الفاضل، تحقيق أبیر نصری نادر، ص 118، ويرى أحد الباحثين أن الفارابي تأثر بهذا الرأي بأمر سطو، انظر: الخوري إلياس فرح، الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1937، ص 82.

2- السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النججار، ص 83، في مسألة اختلاف الفلاسفة في التفوس السادسة عن العلوم كلها حتى الأوليات، إن كانت تعلم أو لا تعلم، انظر: صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب، ط 1، ج 1، مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ص 676، حيث يخصص مبحث عنوانه (في أحوال التفوس الناقصة والمتوسطة، وسعادتها وشقاوتها على رأي الفلاسفة)، ثم يرد عليهم في الصفحة التالية تحت عنوان (في إبطال ما ذكره)، وإشارة إلى ما أهملوه، وقد قال ابن سينا: «والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولة، والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء، والأمر في غريزة العقل، بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن.. تحتاج في كثير من الأمور إلى البدن، فيعملها البدن عن أفضل كمالاتها، فإذا زال عن النفس هذا الغموض وهذا العوq، كان تعقل النفس لهله أفضل التعقلات للنفس وأوضحتها واللهما، الطبيعتين، النفس، تحقيق الأب قتواني وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للمكتاب، القاهرة، 1975، ص 210، وقال أيضًا في مكان آخر: «فالعقل المستفاد وهو العقل بالفعل من حيث هو كمال، إن خلصن عن البدن وعوارض البدن فحيث أنه يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال، ويلقى هناك الجمال العقلي واللهة السرمدية»، أيضًا، ص 219. وهذه التسويفات مستلمة من الغاية التي حضر الفلاسفة عنائهم بها، وهي الغاية المتمثلة بالإدراك المعرفي المجرد، وذلك بعد أن المادة تصبح معوقة لبلوغ هذه الغاية، ومن ثم تحصيل السعادة التامة، انظر: يحيى محمد، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2008، ص 236.

والآن ومن عرضتنا لأراء الفارابي المفصلة في هذه القضية نخلص إلى ما يلي:

- ١ - أثبتت الفارابي خلود النفس على نحو عام دونما تحديد لها بفاضلة أو جاهلة، وذلك بنصوص صريحة قاطعة، ليس فيها أي لبس أو غموض، وقد ورد هذا الإثبات في ثلاثة من كتبه، هي (الدعاوی القلبیة)، و(عيون المسائل) و (التعليقات).
- ٢ - في كتابي (المدينة الفاضلة)، و (السياسة المدنیة) أثبتت خلود النفس الجاهلة، فمرة قال بخلودها في الشقاء، ومرة قال بفنائها وانحلالها إلى العدم.
- ٣ - إذاً أثبتت الفارابي خلود النفس الفاضلة على نحو قاطع، وخلود النفس الجاهلة على نحو متعدد.

من هنا فإن شقة الخلاف باتت ضيقة جداً، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب، وتفسير ذلك أن الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضوع من كتابي (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنیة) لم يكن بقصد بحث فكرة النفس وخلودها يقدر ما كان يريد عرض القضية في مجال التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، حيث تجزى كل نفس ما كسبت، وحيث العقاب درجات حسب أفعال الإنسان في هذه الدنيا، والإشارات إلى ذلك كثيرة في القرآن وكتب الحديث وكتب التفسير. وقد أكد ذلك بعض الباحثين عاديين موقفهم هذا دليلاً على تأثره بالدين، وفي قوله بمبدأ العقاب والثواب في الجحيم والنعيم، وهكذا تدرج إشارته إلى الأنفس الساذجة والشريرة في هذا المجال.<sup>(١)</sup>

١- انظر: د. إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 107.

أي عند تحكيم الرأي بنصوص الفارابي نجد أن المقصود من إضعاف خلود بعض الأنفس الشريرة هو تحقيق لطبيعة العقيدة الدينية، التي أكدت تصنيف الأنفس الإنسانية إلى مراتب في سعادتها حسب أفعالها وصور تلك الأفعال، فمن كانت نفسه مثقلة بالخطايا، كان مصيره العذاب والآلام، ومن تطهرت نفسه، فهو في أعلى علية مع الشهداء أو الصديقين، وحسن أولئك رفيقاً، تلك هي نظرة الإسلام، وتلك هي نظرة الفارابي تحديداً، وليس في تنظيره هذا ما يدفع إلى القول إنه تناقض مع نفسه، بل على العكس كان أميناً معها، ولكن إدراك بعض الباحثين العرب وفهمهم لهذه النصوص هو الذي قاد إلى هذه الأحكام المبتسرة<sup>(1)</sup>.

وواضح أن الفارابي يميز بين حالين فقط للنفس بعد مفارقتها البدن، هما حال السعادة وحال الشقاء، أما النفوس التي صفت، وعلمت الخير، وعملت به خالدة في السعادة والنعم، وأما النفوس التي علمت الخير، واكتسبت شيئاً من الآراء الفاضلة، ولم تعمل بها، أو تشغلت بما توردها الحواس عليها - كما قال - فإنها تكون خالدة في الشقاء، وليس من مسوغ لاستنباط حالة ثالثة للنفس، لا هي خالدة في النعيم أو الشقاء، وإنما صائرة إلى العدم، لأنها لم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظللت بحاجة إلى المادة، وفنيت بفناء أجسادها، كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين<sup>(2)</sup>.

1- انظر: د. جعفر آل ياسين، فلسفان راتلن، ص 112-113، وأيضاً: فيلسوف عالم - دراسة تحليلية لحياة ابن مينا وفكرة الفلسفي، ط 1، دار الأنجلو، بيروت، 1984، ص 188. وبالباحثون العرب الذين يشير إليهم د. جعفر آل ياسين هم: د. إبراهيم مذكور، انظر كتابه: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط 2، ج 2، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص 178، وانظر: د. محمود قاسم، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الآباء الجلو المصرية، القاهرة، ص 158.

2- انظر: د. محمود قاسم، النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، ص 154، والباحث العربي والجزء، تاريخ الفلسفة العربية، ص 399، وسعيد زايد، الفارابي (سلسلة نواعن الفكر العربي) دار المعارف، مصر، ط 2، 1970م، ص 45.

إذاً الفارابي لم يشر إلا إلى وجود حالتين، كما لا حظنا من النصوص السابقة، أما الأقوال التي يستند إليها هؤلاء في مصير نفوس أهل المدن الجاهلية، فإنها تدخل في باب الحديث عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، والعقاب درجات كما أوضحتنا، وقد تكون الإشارة في ذلك إلى آراء بعض الفلاسفة اليونان، الذين كثيراً ما يسمونهم الفارابي (القدماء)، حيث يقول: «رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفوس الإنسانية فانية»<sup>(1)</sup> ولا ندري كيف جاز لبعض الباحثين<sup>(2)</sup> أن ينسبوا هذا الرأي إلى الفارابي في حين يصرح بأن هذا رأي القدماء، وليس رأيه هو، لقد خلطوا - كما قال د. جعفر آل ياسين - بين قول يورده الفارابي عن القدماء والفارابي نفسه<sup>(3)</sup>.

### الخلاصة:

إن الفارابي جعل النفس جوهراً حادثاً، واعتبر في تقرير مصيرها عنصري العلم والعمل، ووصف الحياة الأخرى وصفاً روحياً، ورتب الشقاء الأبدي في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم.<sup>(4)</sup>.

هكذا حاول الفارابي في مسألة مصير النفس أن يوفق بين الدين والفلسفة، فإذا به يغضب الدين ولم يرض الفلسفة، وذلك متأت من توفيقيته بين جميع مذاهب الفلسفة، فهو أفالاطوني، أرسطو طاليسني، اسكندراني إشراقي، إسلامي في آن واحد<sup>(5)</sup>.

1- رسالة في التعليقات، ضمن: *وسائل الفارابي*، تحقيق موفق فوزي العجر، ص 86.

2- د. محمود قاسم: *النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام*، ص 155، إذ يقول: «ويلاحظ أن أبا نصر استخدم هذه النظرية - نظرية الفيصل الأفلاطونية - لتدحيم رأيه السابق، ولذاته يسوّي بين النفس الكلية والعقل الفعال».

3- انظر: *فيلسوفان رائكان*، ص 113، وأيضاً *فيلسوف عالم*، ص 118.

4- د. كمال البازجي، *معالم الفكر العربي في العصر الوسيط*، ط 6، بيروت، 1979، ص 222.

5- انظر: رمزي نجاح، *الفلسفة العربية عبر التاريخ*، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ت. ، ص 98.

### ثالثاً- إخوان الصفا:

نحا إخوان الصفا في نظرتهم إلى النفس منحى أفلاطونياً فيثاغورسياً، فهم يرون أن الإنسان يتكون من جوهرين، أحدهما جسماني والآخر نفس روحانية، إذ «إن اسم الإنسان واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المبني، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهو جمِيعاً جزآن له، وهو جملتهما والمجموع منهما»<sup>(1)</sup>، فأما البدن عندهم فهو هذا، «الجسد المركي المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاكله، وهذه كلها أجسام أرضية مظلمة ثقيلة متغيرة فاسدة، وأما النفس فإنها جوهرة سماوية روحانية حية نورانية خفيفة متحركة غير فاسدة دراكه لصور الأشياء»<sup>(2)</sup>، والنفس تدرك صور المحسوسات والمعقولات، وترى الأشياء الروحانية على حقيقتها، إذا كانت على صفاء جوهرها، وأما إذا تدنست بالأعمال السيئة والأخلاق الرديئة وتموجت بالأفكار الباطلة والأراء الفاسدة، فإنها لا ترى الأشياء الروحانية على حقيقتها، وإذا كانت جاهلة تكون كالمرأة الصدئة، لا ترى ولا تدرك شيئاً، «فإن المرأة إذا كانت مستوية الشكل مجلوة الوجه، تراءى فيها صور الأشياء الجسمانية على حقيقتها، وإذا كانت المرأة معوجة الشكل، أرت صور الأشياء الجسمانية على غير حقيقتها، وأيضاً إن كانت المرأة صدئة الوجه، فإنه لا يتراءى فيها شيء البة، فهكذا أيضاً حال النفس»<sup>(3)</sup>.

1- رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1999م ج 2، ص 379، كذلك: ج 4، ص 6، وانظر ناجي التكريتي، النفس في فلسفة إخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بفلاد، السنة الثانية، العدد الثاني، 1985م، ص 96، فما بعده.

2- الرسائل، ج 4، ص 6.

3- الرسائل، ج 4، ص 6. كذلك: ج 2، ص 50، إذ يقول الإخوان: أما إذا كانت أخلاقها رديئة بستة بشعة، وأراؤها فاسدة، وأعمالها موبقة، وجهاتها متراءكة، بقيت عمياء عن رؤية الحقائق.

يتضح مما تقدم أن النفس هي الجوهر الروحاني الخالد في الإنسان، وهي من عالم الأرواح، ومن الأشياء النورانية الحية بما تدرك وتعلم وتحرك وتفعل، وهي التي توجه الإنسان وتدبر شؤونه، وهي الإنسان في الحقيقة، وإن كان اسم الإنسان يطلق على الإنسان المشخص المكون من النفس والبدن، ولذلك يكون للإنسان حياة حينما تتحد نفسه الروحانية بيده الجسماني، كما يكون له موت حينما تفارق نفسه الخالدة بيده الفاسد، والبدن للنفس كآلة لها، وهو فاسد بجوهره كما الهواء مظلم بجوهره، وإنما ضياؤه ياشراق الشمس وطلوع القمر والكواكب عليه، (فهكذا حال النفس تبصر بالعيتين، وتسمع بالأذنين، وتشم بالمنخرین، وتذوق باللسان، وتتكلّم بالشفتين واللسان، وتمس باليدين، وتمشي بالرجلين)<sup>(1)</sup>.

### سبق النفس للبدن والصلة بينهما:

جاء عند إخوان الصفا ما يفيد أن النفس وجدت قبل البدن، وأنها كانت في عالم خاص قبل حلولها في البدن، حيث «أن جميع مناسك الحج وفراطضه أمثال، ضربها الله عز وجل، للنفوس الإنسانية الواردة عن عالم الأفلاك وسعة السموات إلى عالم الكون والفساد، لكي يتفكر العاقل ويعتبر»<sup>(2)</sup>، ثم قالوا بمكان آخر ما يعزز هذا الرأي: «إن الباري تعالى لما خلق الجسد وسوأه، ونفع فيه من روحه وأحياء، ثم أسكن فيه النفس وأولاها»<sup>(3)</sup>، وهم يرون أن الهدف منبعثة الأنبياء هو إخراج هذه النفوس

1- الرسائل، ج 2، ص 385، كذلك: ج 4، ص 169، إذ يقول الإخوان: إن هذا الجسد له له النفس في المثال بمنزلة دار نسken، أو دابة تركب، أو آلة تستعمل.

2- الرسائل، ج 2، ص 139.

3- المصادر: نفسه، ص 380.

من عالم الكون والفساد، وتذكيرها ما نسيت من مبدئها ومعادها، فكما غرض الأطباء هو إكساب الصحة للمربيض وحفظها على الأصحاء «فهكذا غرض الأنبياء عليهم السلام، هو نجاة النفوس الغريرة في بحر الهيولي، وإنراجها من عالم الكون والفساد، وإيصالها إلى العجنة وعالم الأفلاك وسعة السموات، بتذكيرها ما قد نسيت من مبدئها ومعادها»<sup>(1)</sup>، ويستدلون على التذكرة بقوله تعالى: «ولقد يسرنا القرآن للذكر»<sup>(2)</sup>، مؤولين الذكر بالذكرة، وواضح بطلان استدلالهم، لوضوح المراد من الذكر، وهو العظة والاعتبار<sup>(3)</sup>، وقد سبقهم إلى فكرة التذكرة أفلاطون<sup>(4)</sup>، وعند أفلوطين أن النفس الكلية لا تعرف الهبوط، أما الجزئية فهي التي تعرفه<sup>(5)</sup>، وقد نفى أن يكون للنفس تذكرة لأشياء كانت تعلمها قبل الهبوط<sup>(6)</sup>.

كما ذهبوا إلى أن العلاقة بين النفس والجسد قوية، ويتأثر كل منهما بالآخر، لأن النفس تتأثر بأفعال الجسد، حيث يتensus جوهرها بالأعمال السيئة والأفكار الفاسدة، كما يتتأثر الجسد بالنفس، لأنه ينقاد بأوامرهما، ويقبل تدبيرها وتصرفها فيه، لذلك نراهم يمثلون العلاقة بينهما بأمثلة مختلفة: «اعلم أن هذا الجسد لهذه النفس هو بمنزلة دار

1- الرسائل، ج 2، ص 141، كل ذلك: ج 4، ص 28.

2- سورة القمر، الآية 17.

3- انظر: عبد اللطيف محمد العبد، الإنسان في فكر إخوان الصيف، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1976م، ص 164.

4- انظر: فيلون، ترجمة: علي سامي النشار وعباس الشريتي، ط 3، دار المعرفة، القاهرة، ص 38، كذلك الجمهورية، ترجمة زكريا إبراهيم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د. ت، ص 251.

5- انظر: أفلوطين، الساعية الرابعة (في النفس)، ص 181.

6- انظر: الساعية الرابعة، ص 209، ويدرك أن برتراند راسل في العصر الحديث قد أبطل مبدأ التذكرة الأفلاطوني على أساس كشف المخترفات، تلك التي لم يكن من الممكن استخلاصها من شخص يجهلها بطريق السؤال والجواب، انظر: برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود ط 2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م، ج 1، ص 158.

لساكنها، ثم إن هذا الجسد لهذه النفس من جهة أخرى بمنزلة دكان الصانع، وإن جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع في دكانه، وإن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضرورةً من الأفعال وفنوناً من الأعمال، كما يعمل الصانع بكل أداة ضرورةً من الأعمال وفنوناً من الحركات<sup>(1)</sup>، ثم ضربوا مثلاً آخر لبيان تأثير النفس بالجسد فقالوا: «اعلم أن النفس ما دامت مع هذا الجسد إلى الوقت المعلوم فإنها متبعة بكثرة غمومها لصلاح أمر هذا الجسد، شقيقة بشدة عنایتها بما تتكلف من الأعمال الشاقة، والصناعات المتبعة لاكتساب المال والمتاع والأثاث، وما يحتاج إليه الإنسان طوال حياته الدنيا»<sup>(2)</sup>، بل يذهبون في تأثير النفوس بالأجساد حين وجودها فيها إلى أن آلامها وأوجاعها بسبب تلك الأجساد، حيث قالوا في موضع آخر: «إذا فكر العاقل الليب في حال النفوس المتجسدة وما يلحقها من المحن والمصائب بتوسط هذه الأجساد، وما يعرض لها من الآلام والأوجاع والمناحس»<sup>(3)</sup>، واضع من هذه الأمثلة الكثيرة أنهم يركزون على تأثير النفس بالجسد، وهم القائلون بالعلاقة الوثيقة والتأثير المشترك بينهما، وسأسمح لنفسي - بتواضع - بمعارضتهم بمثال: إذا عشق الإنسان وأحب إنساناً آخر، فهل يعيش بجسمه؟، أليس العحب حالة روحية؟، وكم يكلف ذلك العشق الجسد من إعراض عن الطعام وهجر للنوم، وما يترتب على ذلك من أمراض العصر مثل ضغط الدم والسكري إلى غيرها من الأمراض أليس كل ذلك من النفس؟، لا أقصد سوى أن الاثنين يشتركان في التأثير والتأثير سلباً أو إيجاباً.

1- الرسائل، ج 2، ص 383-384.

2- الرسائل، ج 2، ص 51.

3- أىضاً، ص 85.

## مصدر النفس وكيف جاءت إلى العالم:

يرى إخوان الصفا أن النفوس كانت في الجنة، وأنها جميعاً كانت تعيش فيها مع الملائكة المقربين ومع المثل العليا حياة روحانية، ثم هبطت منها إلى هذه الأرض، واتحدت بالأجساد الفانية بسبب النسيان والخطيئة، التي صدرت من آدم عليه السلام، حين عصى ربه، فأخرج هو وذراته من الجنة، التي هي عالم الأرواح في نظرهم، حيث يقولون: (اعلم أن الأمور الإلهية هي الصور المجردة من الهيولى، واعلم أن نفسك هي إحدى تلك الصور، فاجتهد في معرفتها، لعلك تخلصها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام وأسر الطبيعة التي وقعنا فيها بجنائية كانت من أيننا آدم عليه السلام، حين عصى ربه فأخرج هو وذراته من الجنة التي هي عالم الأرواح)<sup>(1)</sup>، ويقولون في مكان آخر: «النفس الجزئية هي إحدى القوى المنبعثة من النفس الكلية، أو قل هي أحد المثالات العقلية التي تراءى في النفس الكلية أنواراً روحانية، ذاتية، وأشباحاً نورانية، ملكية، كل حركاتها بالتبسيح والتقديس، ولما امتلأت النفس الكلية من تلك الفضائل والخيرات أرادت التشبه بعلتها، وأن تكون مفيدة، فلما رأى الباري سبحانه وتعالى ذلك منها، مكّنها من الجسم، وهيأ لها، وخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك، فتحركت فيه النفس الكلية حركة اختيار، فوُجِدَت في الأشياء المخلوقة قوة لقبول آثارها منها، فصُورت فيها صورة ما في ذاتها، وجعلتها مثالات، ونقوشها، وصيغتها، وأكسيتها الحركة، فكانت الأشياء كثيفة بالجسم، لطيفة بالنفس، متحركة بالقوة الباعة لها من العدم إلى الوجود بالعنابة الربانية والإفاضة العقلية والإرادة النفسانية، فلما سرت القوى الفاضلة، والحركات الكاملة في عالم الأفلاك، جعلتها أنواراً

شفافة، ذات أجرام لطيفة خفيفة، ونقشت عليها أمثال الصور المجردة، المعرّاة من الأجرام التي فيها، فصارت الملائكة مثالات لمن فوقهم من الملائكة المقربين، ثم كذلك أهل كل سماء، من لدن الفلك المحيط إلى فلك القمر، فقام أمر النفس جارياً على هذه الحال، مدة ما شاء الله عن وجل على أحسن النظام وأكمل التمام، إلى أن كان من آدم ما كان<sup>(1)</sup>.

وهكذا «أهبطت النفوس الجزئية إلى الأرض عالم الكون والفساد الذي دون فلك القمر»<sup>(2)</sup>، وتدل هذه النصوص على أن النفس الإنسانية في نظرهم سبقة الجسم في الوجود، وأن السبب في هبوطها من عالمها الروحاني إلى هذا العالم الجسماني واتحادها بأجسامها هو النسيان والخطيئة، ويرى الإخوان أن النفس الإنسانية واحدة، وإن تعددت قواها النباتية والحيوانية والناطقة، «اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متبادرات بعضها من بعض، لكنها كلها كالفروع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة، تتفرع من كل غصن علة قضبان، ومن كل قضيب علة أوراق وثمار، أو كعين واحدة ينشق منها ثلاثة أنهار، كل نهر ينقسم عدة أعمدة، كل عمود عدة جداول»<sup>(3)</sup>، هكذا أمر النفس «فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأفعال، وذلك إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو، تسمى النفس النامية، وإذا فعلت في الجسم الحس والحركة والنقلة، تسمى النفس الحيوانية، وإذا فعلت الفكر والتمييز، تسمى النفس الناطقة»<sup>(4)</sup>، إذا هي «نفس واحدة تجنسست أجناسها وتنوعت أنواعها»<sup>(5)</sup>.

1- الرسائل، ج 2، ص 297-299، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 196.

2- الرسائل، ج 3، ص 64.

3- أيضاً، ص 386.

4- الرسائل، ج 3، ص 387.

5- أيضاً، ص 67.

وهم يرون أن للموت حكمة، وهي كونه سبباً لحياة الأبد بانتقال النفس فيه إلى عالم الأفلاك، فإن موت الجسد يعتد ولادة، قالوا: «النفس لا تتمتع إلا بعد مفارقة الجسد، لأن موت الجسد ولادة النفس وهي الروح، وذلك أن موت الجسد ليس شيئاً سوى مفارقة له، كذلك ولادة الجنين ليست سوى مفارقة الرحم، فإذاً الموت حكمة، كما الولادة حكمة، وكما الجنين إذا تمت في الرحم صورته وكملت هناك خلقته، لم يتسع في الرحم، بل يتسع بعد الولادة في الحياة الدنيا، كذلك النفس إذا كملت صورتها، وتمت فضائلها بكونها مع الجسد، انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الآخرة، فإذاً الموت حكمة، إذ البقاء الأبدى لا يتيسر إلا بعد حصول الموت، فالموت سبب لحياة الأبد، والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقة، إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكنه له إن يموت»<sup>(1)</sup>.

ثم يعرج الإخوان على وصف أحوال النفس بعد المفارقة ومكانها هناك حسب درجتها التي وصلت إليها في هذه الدنيا، فإذا كانت فاضلة (تشوقت إلى الصعود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معاينة، بل النفس إذا فارقت هذه الجهة ولم يعها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها، وتراكم جهاالتها، أو رداءة أخلاقها، فهي هناك في أقل من طرفة عين بلا زمان، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه»<sup>(2)</sup>، أما إذا كانت النفس تعشق هذه اللذات الجسمية المحسوسة، ولا تشთق إلى الصعود إلى عالم الأرواح والأفلاك فلا تدخل الجنة مع الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر، فالسعادة الأخروية في رأيهم هي أن تبقى النفس في عالم الأفلاك إلى أبد الأبدية على أفضل حالاتها وأتم

1- أيضاً، ص 42، كذلك: الرسالة الجامعية، تحقيق مصطفى غالب، دار صادر، بيروت، 1974م، ص 309.

2- الرسائل، ج 1، ص 137.

غيابها، ولا يمكن الصعود إلى عالم الأرواح بهذا الجسد الثقيل الكثيف، الذي إذا كان عشق النفس هو الكون معه «ومعشوقها هذه اللذات المحسوسة المحرقة الجرمانية، وشهواتها هذه الزينة الجسمانية، فهي لا تبرح من هنا، ولا تشتاق الصعود إلى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها أبواب السموات، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة، تارة من الكون إلى الفساد، وتارة من الفساد إلى الكون»<sup>(1)</sup>.

وقالوا في مكان آخر، يصفون النفوس الشريرة الجاهلة والغافلة عن الحقائق، المستغرقة في بحر السهو واللهو، الغائصة في مستنقع الشهوات الجسمانية، حين تجيء سكرة الموت بالحق، الذي هو مفارقة النفس للجسم على كره وإجبار منها، وتلك شربة لابد منها للكل من دخل عالم الأجساد، فتصبح النفس: «مثلها عند ذلك كمثل من سلت عيناه، وصمت إذناه، وشلت يداه، وقطعت رجلاه، وخرس لسانه، وشد منخراء، وعمي قلبه، وفارقه أحبابه، وجفاه أصدقاؤه وتركه إخوانه، وهجره جيرانه، وظفر به إعداؤه، وشمت به حساده، وما بقي معه إلا الروح في الجسد معذباً، فلا هو حي يلذ بالعيش، ولا ميت يستريح من العذاب»<sup>(2)</sup>.

ويفرق الإخوان بين نوعين من النفوس، «النفوس الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها، كانت ملائكة فعلاً، وكذلك النفس الشريرة هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين فعلاً»<sup>(3)</sup>.

وقد حاول الإخوان في مواضع مختلفة من رسائلهم البرهنة على خلود النفس البشرية بذكر قصص عن بعض الأنبياء والحكماء، فمثلاً

1- الرسائل، ج 1، ص 137.

2- الرسائل، ج 3، ص 79.

3- أيضاً، ص 81.

موسى عليه السلام قال لأصحابه: «توبوا إلى بارئكم فاقتلو أنفسكم ذلك خير لكم عند ربكم»، أي هذه الأجساد بالسيف، لأن جوهر النفس لا يناله الحديد<sup>(1)</sup>، وكذلك فعل المسيح عليه السلام، لمابعث فيبني إسرائيل، فرآهم يقرؤون التوراة وكتب الأنبياء، ولا يعرفون الآخرة، ولا يرغبون فيها، ولا يفهمون أمر المعاد، فوقف عليهم وقال لهم: «أرأيتم هذه الثياب، إذا غسلتموها ونظفتموها وبيضتموها، هل يجوز أن يلبسها أصحابها، وأجسادهم ملوثة بالدم والبول والغائط ولون القاذورات؟»، قالوا: لا، ومن فعل ذلك كان سفيهاً، قال: فعلتموها أنتم!، قالوا كيف؟، قال: لأنكم نظفتم أجسادكم وبيضتم ثيابكم ولبستموها، وتفوضكم ملوثة بالجيف، ملوثة قاذورات من الجهالة، والعماء، والبكم، وسوء الأخلاق، والحسد، والبغضاء، والمعكر، والغش، والحرص، والبخل، والقبح، وسوء الظن، وطلب الشهوات الرديئة، وأنتم في ذل العبودية أشقياء، لا راحة لكم إلا الموت والقبر»<sup>(2)</sup> ويؤكد الإخوان أن سقراط رضخ لأمر الإعدام، وشرب كأس السم، حتى مات، لأنه كان يؤمن ببقاء النفس بعد مفارقة الجسد، فقد قال لأصحابه: «لا تبكون، فإني وإن كنت مفارقاً لكم إخواناً حكماء فضلاء، فإني أذهب إلى إخوان لنا حكماء فضلاء كرماء، وقد تقدمنا فلان وفلان، وعد جماعة من الفلاسفة الحكماء، الذين كانوا قد ماتوا قبله»<sup>(3)</sup> وأفلاطون كان يرى رأي أستاذه ببقاء النفوس وصلاح حالها بعد مفارقة الجسد في قوله: «لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير، وكانت الدنيا فرصة الأشرار»<sup>(4)</sup> وقد قدم إخوان الصفا، «الذين تجد لمنهاجهم مسحة خلقية أكثر مما تجد في منهاج الفلاسفة، برهاناً شعبياً

1- الرسائل، ج 4، ص 26.

2- الرسائل، ج 4، ص 29-30.

3- أيضاً، ص 35.

4- أيضاً.

طريقاً نفعاً للخلود»<sup>(1)</sup> إذ قالوا: «ومن الدليل أيضاً على وجود النفس مع الجسد وفراقها بعد الموت بكاء الناس على موتاهم وحزنهم على فراق تلك النفوس، ولو كان هذا الحزن والبكاء على الأجساد، فما لهم والبكاء، والأجساد عندهم برمتها، ولو أرادوا أن يحفظوها من التغيير والفساد، لكان يمكن بأدوية تطلّى عليها مثل الصبر والكافور والعسل وما شاكلها، ولكن لا، ذلك البكاء والحزن إذا فارقتها تلك العجواز الشريفة»<sup>(2)</sup>.

إذا تذكّرنا الأثر الواسع لفكرة الظاهر والباطن في مذهب إخوان الصفا، التي وجدوا فيها باباً للتأويل وأسلوباً للكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها، فكل شيء عندهم له ظاهر وباطن<sup>(3)</sup>، سمعناه حتماً إلام يقصدون بالقول: «إن معنى القيامة مشتق من قام يقوم قياماً، والهاء فيه للمبالغة، وهي من قيمة النفس من وقوعها في بلاتها، والبعث هو انبعاثها وانتباها من نوم غفلتها، ورقدة جهازتها»<sup>(4)</sup>، وأما البعث فهو «بعث النفوس الجاهلة من نوم الغفلة، وإحياؤها من موت الجهالة»<sup>(5)</sup>، ثم إن «بعث النفوس هو من علم الخواص، ولا يتصوره إلا المرتاضون بالعلوم الإلهية والمعارف الربانية، فلا تكن يا أخي ممن يتتّظر بعث الأجساد، ويؤمل نشر الأبدان، ولكن إن استوى لك، فكن من الذين يتتّظرون بعث النفوس، ويؤملون حياتها ووصولها إلى عالمها الروحاني مخلداً في النعيم أبد الآبدية ودهر الدهارين»<sup>(6)</sup>.

1- انظر: كارل دوفو، ابن مينا، ترجمة عادل زعير، ط1، دار بيروت، 1970م، ص 229.

2- الرسائل، ج 4، ص 85.

3- انظر: وجيه احمد عبد الله، الوجود عند إخوان الصفا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989م، ص 70.

4- الرسائل، ج 3، ص 292.

5- أيضاً، ص 300.

6- أيضاً، ص 300-301.

كل هذه النصوص تدل دلالة واضحة على أنهم ينكرون البعث الجسماني إنكاراً تاماً، ويعدونه ملائماً لفهم العوام، وأما في رأيهم فالبعث للنفوس وحدها، واللذة والألم للنفوس فقط من دون الأجسام، تلك النفوس التي لسان حالها يقول من شدة شوقها إلى الاتحاد بالله تعالى:

(أعانقها ونفسها بعد مشوقة  
إليها، وهل بعد العناق تدان؟

وألا ثم فاها كي تسزول صبابتي  
فيزداد ما ألقى من الهيمان

كأن فؤادي ليس يشفى غليله  
سوى أن يرى الروحين يغزجان

وهذا دليل على أن الاتحاد هو نفسي، وتأثير روحي<sup>(1)</sup>.

#### رابعاً- ابن سينا:

عني ابن سينا بعلم النفس عناية كبيرة، تضمنه في مقدمة من شغله بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسط، فمن الواضح أنه أخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو، أي تقسيمها على قسمين، نظري وعملي، والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجدال<sup>(2)</sup>.

ولا غرابة في ذلك الاهتمام، لأن ابن سينا أيدن أن الإنسان جسم ونفس، فاهم بكل العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء «قانونه»

1- أيضاً، ج 4، ص 272.

2- انظر: موسى الموسوي، من الكتب إلى ابن رشد، ص 137.

بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعتيات وإلهيات مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكد وجود الأوليات وغريزيتها في العقل، وإنها أساس كل تفكير، وفي الطبيعتيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والمحاسة، ومتهاياً بالنفس الناطقة، ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعال<sup>(1)</sup>.

من هنا جاءت أهمية ابن سينا، فضلاً على أنه يعد أكبر ممثل لهذا المذهب (المذهب القائل بالبعث الروحاني فقط)، وقد اشتهر عند المتكلمين زعيمًا لهذا المذهب، ولذلك نرى الغزالي وغيره من يذهبون إلى حقيقة البعث الجسماني، يناقشونه مناقشة عنيفة، ويوجهون إليه نقدتهم، ويحاولون إبطال هذا المذهب بإبطال آرائه الخاصة.

لذلك سنعتني بتوضيح آرائه على نحو مفصل، ولشنّ كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسين، قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه أنواع النفس. من نباتية وحيوانية وإنسانية، وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل وغيرها، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقيا، و يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت<sup>(2)</sup>، فإن دراستنا عنه ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلّق بالبناء الفوقي للنفس، ونعني به ارتسام دلالات عامة عنها تعرّيفاً وجوداً وماهية، ومن ثم صلتها بالبدن من حيث قبيلتها ويعديتها، أو مساوتها له، لنتهي إلى الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها<sup>(3)</sup>، وهو ما درجنا عليه في المباحث

1- انظر: د. أبیر نصری نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب التعیي للمهرجان الألّفی لذکری ابن سينا، ص 232.

2- انظر: د. محمد عاطف العراقي، ملاهب فلاسفة المشرق، ص 144.

3- انظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 171.

السابقة، إذ نقدم بمقدمات تعد مداخل تمهيدية للخوض في أمر المعاد، وهذه المقدمات:

### حقيقة الإنسان:

يذهب ابن سينا كأفلاطون إلى ثنائية الإنسان، إذ يرى فيه جوهرًا مادياً روحيًا: فالبدن مادته، والنفس صورته الجوهرية. والإنسان في الحقيقة هو نفسه. وهي الآنية الثابتة في الإنسان، أما بدنـه وما يكون جسمـه المادي فهو (وإن كان جزءاً من هويـته وتشخصـه) وليس داخـلاً في حقيقـته وآنيـته وغير داخـل في المعـنى المـعتبر من الإـنسان.

وقد عقد ابن سينا في «الأوضـحـوية في المعـاد» فصلـاً خاصـاً لـتوضـيـع هذه الفـكـرة، نـقـلـ هنا بـعـضـ النـصـوصـ منـهـ لأـهـمـيـتـهـ، قالـ (1):

### (الفصل الرابع - في الآنية الثابتة من الإنسان:

الإـنسـانـ إـذـ بـدـاـ لهـ أـنـ يـتأـمـلـ فـيـ الشـيـءـ الـذـيـ لـأـجـلـهـ يـقـالـ لـهـ هـوـ وـيـقـولـ لـنـفـسـهـ أـنـاـ،ـ يـخـيـلـ لـهـ أـنـ ذـلـكـ بـدـنـهـ وـجـسـدـهـ.ـ ثـمـ إـذـ فـكـرـ وـأـبـصـرـ عـلـمـ أـنـ يـدـهـ،ـ وـرـجـلـهـ،ـ وـأـضـلاـعـهـ،ـ وـسـائـرـ أـعـضـائـهـ الـظـاهـرـةـ،ـ لـوـ لـمـ تـكـنـ لـهـ مـنـ بـدـنـهـ لـمـ يـبـطـلـ بـذـلـكـ الـمـعـنـىـ الـذـيـ إـلـيـهـ يـشـيرـ،ـ وـمـنـهـ عـرـفـ أـنـ هـذـهـ الـأـجـزـاءـ مـنـ بـدـنـهـ غـيـرـ دـاخـلـةـ فـيـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ مـنـهـ،ـ حـتـىـ يـلـغـ إـلـىـ الـأـعـضـاءـ الرـئـيـسـةـ كـالـدـمـاغـ وـالـقـلـبـ وـالـكـبـدـ وـمـاـ جـرـىـ مـجـرـاـهـاـ،ـ فـكـثـيرـ مـنـهـ عـنـدـ الـمـفـارـقـةـ لـاـ تـبـطـلـ هـذـهـ الـحـقـيقـةـ مـنـهـ دـفـعـةـ،ـ بـلـ عـسـىـ بـعـدـ مـدـةـ قـلـيـلـةـ أـوـ كـثـيـرـةـ،ـ وـيـقـىـ الـقـلـبـ وـالـدـمـاغـ.

أـمـاـ الـدـمـاغـ فـقـدـ يـحـتـمـلـ أـنـ يـفـارـقـ جـزـءـ مـنـهـ،ـ وـيـكـونـ ذـلـكـ الـمـعـنـىـ ثـابـتاـ مـنـهـ.

1- الأوضـحـويةـ (عـاصـيـ)،ـ صـ 127ـ 131ـ.

وأما القلب فلا يمكن ذلك فيه في الوجود، ولكن في الوهم، لأنَّه قد يعلم الإنسان أنَّ أثيته التي يتكلم عنها موجودة، ويجوز ألا يعلم حيثَ أنَّ له قلباً، وأنَّه كيف هو، وما هو وأين هو، وكثير من الناس ممن لم ير القلب، يقرُّ به ويُعتقد سماعاً، لا بداعه، ويُظنه المعدة<sup>(1)</sup>.

ومن المحال أن يكون الشيء واحداً، ويعلم ويجهل معاً، أو يكون جزءاً من ذلك الواحد في حقيقته التي له، ثم يعلم ذلك الواحد من دونه، فقد تقرر من هذا وصح أنَّ البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلَّ له أو مقوماً أو مسكنًا، على أنه غيره وخارج الذات عنه، إلا أنَّ الإنسان أله وكثر إحساسه به، واشتد اتحاده به، حتى ظنَّ أنه هو، فشقَّ عليه مفارقه، إذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الخارجات عنه مثل الإلَف.

وأما في التحقيق، فإنَّ الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو، وهو النفس ضرورة.

ويعد ما أكَّدَ بهذا النص أنَّ حقيقة الإنسان، والآنية الثابتة فيه والشيء المعتبر منه هو نفسه، بين أنَّ الخيرات والشرور واللذات والألام الواقعية إلى البدن ليست للإنسان بالحقيقة، بل لأجل ما يشتركه فيه، أي لأجل الشركة مع البدن، لأنَّ البدن وما تصل إليه من الخيرات والشرور خارجة عن حقيقة الإنسان، وفقدان تلك يكون كمن فقد اللذات والألام التي في إخوانه وألَفه.

وأما اللذات والألام الخاصة للنفس الواقعية إليها مباشرة فهي له بالحقيقة، وإذا وصلت إليها كان هو، أي الإنسان، الملتذ والمتألم حقيقة،

1- هذا الكلام يصور لنا الظن الموجود في زمانه، ولكن ليس هناك (حتماً) من يظن هذا الظن في زماننا.

وهذه هي له في المعاد، لكن استيلاء بدنه على نفسه أنسى الإنسان نفسه فظن غيره أي بدن، أنه هو، يقول ابن سينا في ذلك:

«إذا توهם الإنسان أن هذه الآية منه قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، فقد أنواعاً من اللذة والألم، كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والألام التي في إخوانه وألآفه، وإذا ناله لذات وألام خاصة به<sup>(1)</sup> كان حيتٌ الملتف والمتألم بالحقيقة.

وهذا له بالمعاد، إلا إن استيلاء بدنه على نفسه، وتخيل بدنه إليه أنه هويته، أنسيا الإنسان، فظن غيره<sup>(2)</sup> أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات ذاته وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات والشرور فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أنه لا سعادة له إذا لم يكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني».

ثم أشار إلى إن ذلك وهم، يجب إزالته عن النفوس، فقال: ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعه في أول الخطاب، فاضطر وأضعوا الشرائع إلى الترغيب في الشواب والترهيب بالعقاب، إلى أن قالوا إن السعادة الأخروية باللذة الحسية، والشقاوة الأخروية بالألم الحسي»، ثم قال: «والغرض من هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكيمية عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياه وتصوير الوهم فيهم أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً، وعلى هذه الصورة، وقدروا أبدانهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين والمعاقبين».

ثم ختم هذا الفصل بهذا النص: «إذا قررنا، أنا نحن، نفوسنا، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك أنا في الحياة الآخرة

1- أي خاصة لذاته، وبنيته التي هي نفسه في الحقيقة، كما نصّ آنفاً.

2- والمراد بـ(غيره) هنا البدن.

لا تكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عننا، فنحن في الحالين<sup>(1)</sup> جمِيعاً نحن بأعياننا<sup>(2)</sup>، لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو».

كل تلك النصوص تدل على أنه يرى أن حقيقة الإنسان وذاته هي نفسه.

### تعريف النفس:

نبدأ من قول ابن سينا: من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته فهو محدود عند الحكماء من زاغ عن محاجة الإيضاح<sup>(3)</sup>، وأنية النفس تعريفها أو حدتها، الذي هو «كمال أول لجسم طبيعي أكي»<sup>(4)</sup>. والكمال على وجهين، «كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو الأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف وكالتميز والرؤبة والإحساس والحركة للإنسان»<sup>(5)</sup>.

وهذه الكمالات لجسم ليس صناعياً كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال «الجسم طبيعي تصلير منه كمالاته الثانية بالات يستعين بها في

1- أي في هذه الدنيا والحياة والآخرة.

2- الظاهر أن ابن سينا يعني بالأعيان حقيقة الإنسان، وهي تقوينا، كما بان آنفاً.

3- ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية، أو في النفس على مسأة الاختصار، تحقيق إبرهاد بن كربيلوس فنديك الأمريكي، دار العلم للجميع، بيروت، د. ت، ص 20. وأيضاً: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن كتاب: أحوال النفس، رسالة في النفس يقتاتها ومعادها، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهوازي، ط 1، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة 1952م، ص 150.

4- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 10، ورسالة العلود، ضمن: المصطلح الفلسفى (الأقسام)، ص 241، ومبحث عن القوى (فنديك)، ص 26، وأحوال النفس (الأهوازي)، ص 51.

5- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 10، وأحوال النفس (الأهوازي)، ص 52.

أفعال الحياة التي أولها التغذى والنمو<sup>(1)</sup>، وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد، لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام، «أحدها النباتية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزيئات ويتحرك بالإرادة، والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستبatement بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»<sup>(2)</sup>.

وأوضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيته الأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح الكمال مقررناً بالصورة، فيرى أن الكمال الأخير هو «حصول الصورة التي يسكن عندها وتبطل القوة»<sup>(3)</sup>، بينما يرى ابن سينا «كل صورة كمال، وليس كل كمال صورة، فإن الملك كمال المدينة، والريان كمال السفينة، وليس بصورتين للمدينة والسفينة»<sup>(4)</sup>، وما الكمال إلا «الشيء الذي بوجوده يصير العيوب بالفعل حيواناً، والنبات بالفعل نباتاً»<sup>(5)</sup>.

وإذا تمعنا في قول ابن سينا: «فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها»<sup>(6)</sup>، فإننا سنجد مفترقاً في هذه

1- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 10.

2- ابن سينا، التجاوز، تحقيق: سليمان دنيا، دار الآفاق الجديدية، بيروت، 1985م، ص 197، وقارن: رسالة في ماهية العشق، نشره أحمد أنس، إسطنبول، 1959م، ص 10-20، حيث يعتقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلأً.

3- انظر: يحيى بن علوي.. ضمن: أرسطو، الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بلوي، النار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م، ج 1، ص 176 (الشرح).

4- ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 7.

5- أيضاً، ص 8.

6- أيضاً، ص 7.

الفكرة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلائياً مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية «جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل<sup>(1)</sup>»، وذلك تجنبًا للموقف الحرج الذي كان ابن سينا ييقن فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه الفكرة، والذي سيقود حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي، الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا<sup>(2)</sup>، ولم يكن بد أمام الشيخ الرئيس، الذي كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، إلا أن يعرض له كي يوفق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيمة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية<sup>(3)</sup>، ولابن سينا أدلة كثيرة على جوهرية النفس، نختار منها اثنين:

1- ابن سينا، عيون الحكم، تحقيق عبد الرحمن بلوي، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1980م، ص 46، والأضحوية في المعلم (عاصي)، ص 132 والتعليقات تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م، بدوي، ص 176، والجدير بالذكر أن ابن الطيب البغدادي (ت 355هـ) معاصر ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية النفس، فيبين أنها غير مائة من قبل، وأنها لا تشتبه ولا تهزم، لأنها جوهر إلهي غير فاسد. انظر: أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري وأخرين، بيت الحكم، بغداد، 2002م، ص 25، بينما رفض الغزالى (ت 505هـ) بعد ذلك هذه الفكرة في «تهاافت الفلاسفة»، إذ خصص فصلاً، عنوانه (في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي قائم بذاته لا يتميز). انظر: تهاافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٥، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص 252، ثم عاد وأقر بأنها «جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حساً ولا يدركها جسم». انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، مصر، ص 21، ومن ثم أكد أن الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد، ولا يضمحل، ولا يفنى ولا يموت، بل يفارق البدن، وينتظر العودة إليه يوم القيمة. انظر: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ط١، دار الفكر، بيروت، 2003م، ص 225-226، ودليله على ذلك (أرجعي إلى ريك راضية مرضية) قرآن كريم، سورة الفجر، الآية 28.

2- انظر: د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 75.

3- انظر: د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ج 1، ص 173.

الأول- أن النفس «لو كانت قائمة في المادة، لكان تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية، كما توهن القوة الحسية والحركة القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ، بل في أكثرهم، إنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، ومتى قوة البدن، ولا سيما عند الستين، وقد أخذ البدن في الضعف، فليست القوة الناطقة قائمة في البدن»<sup>(1)</sup>.

الثاني- «أن القوة العقلية هي التي تجرب المعقولات عن الكم المحدود والغيري والوضع، وسائر ما قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع، كيف هي مجردة عنه؟، وهل ذلك التجرب بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخر، أعني أن هذه الذات المعقولة تجرب عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل؟، ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن تكون هي مفارقة الموضع والغيري عند وجودها في العقل، فإذاً إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع حيث تقع إليها إشارة تجزء أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم»<sup>(2)</sup>، هذا البرهان يقوم على أن الإدراك وتصور المعقولات لا يمكن أن يقوم بها الجسم ذاته، وإلا للزم أن يقوم بها كل ما هو يشترك في الجسمية فإذاً إنما توصف الأجسام الحيوانية بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها، وهذه القوى إن كانت بلا مشاركة الجسم فإذاً هي في ذاتها صالحة لأن تكون محلًا للصور العقلية، وما هذا وصفه فهو جوهر»<sup>(3)</sup>

1- الأنسحوبة (عاصي)، ص 141.

2- النجاة (فخرى)، ص 216.

3- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواي)، ص 174.

ثم بين أن هذه القوى تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم، لأن كل مدرك بمشاركة الجسم إذا تكررت عليه المدركات الشاقة تضعف قوتها وقد تفسد، لذلك (تضعف القوة المبصرة مهما أدمنت النظر إلى صورة الشمس، والقوة السامعة إذا تكرر وصول الأصوات القوية إليها، ثم هذه القوة - أعني المتصورة للمعقولات الشاقة على فعلها أقوى - فإذاً ليس لها إلى الآلة حاجة في إدراكتها، فهي إذاً مدركة بذاتها، وقد بينا أن كل قوة مدركة بذاتها جوهر»<sup>(1)</sup>.

يحسن بنا أن نشير إلى أن الظاهر مما ذكرنا أن ابن سينا قد تأثر تأثراً قوياً برأي أفلاطون، الذي قال بجوهرية، النفس كما تأثر برأي أرسطو الذي قال إنها صورة الجسم، ولذلك حاول - ولو فترة من الزمن - أن يوفق بين هذين الرأيين، حيث جمع بين آراء كل منهما في طبيعة النفس، فقال كالأول إنها جوهر في ذاته مخالف للبدن، كما هو واضح من أداته السابقة على وجود النفس وجواهريتها، وقال كالثاني إنها كمال للجسم وصورة من حيث صلتها به، لكن الطريق في الأمر أن ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطوية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت في «كتاب النفس» لأرسطو التي تخلص في أن الحواس تضعف أو تتغطى على أثر الإحساسات القوية، «إن الحسن لا يدرك إدراك الدون، إذاً أدرك المفترط من المحسوس، قرعاً كان، أو ناصعاً من الألوان أو شديداً في بشاعة رائحته، فلا المبصر عند هذا يبصر، ولا المنخر يشم ولا السمع يسمع»<sup>(2)</sup>.

1- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواي)، ص 174.

2- أرسطو، النفس (بنوي)، ص 73.

إذاً فالنفس في نظر ابن سينا جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم<sup>(1)</sup>.

ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأن النفس إذا كانت جوهرًا مستقلًا قائمًا بذاته فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضًا، لأن القول بإن الصورة وجودًا مستقلًا من مادتها لا يتفق مع المنطق السليم، ويبعد أن ابن سينا أحس بهذا الضعف، وحاول أن يتخلص منه في (الإشارات والتنبيهات)، الذي ألفه في أيامه الأخيرة من عمره، وأودع فيه آراءه الخاصة، التي تظهر استقلاله وشخصيته، فقرر أن النفس جوهر روحياني قائم بذاته، ولم يشر في هذا الكتاب قط إلى أنها صورة<sup>(2)</sup>.

### إثبات وجود النفس:

كان لابن سينا السبق في إثبات وجود النفس بالدليل والبرهان، ولا مبالغة في القول إنه أرسى دعائم المنهج العقلي في الدلالة على وجود النفس وإثباتها بالدليل العقلي والبرهان المنطقي، إذ لم يحاول الفارابي، الذي لا ينكر فضيله، فهو المؤسس الأول لعلم النفس في الفلسفة الإسلامية، البرهنة على وجود النفس، وتجدر الإشارة إلى أن الكندي أول فلاسفه العرب والإسلام لم يعالج موضوع النفس بتوسيع، كما فعل ابن سينا.

وقد كان وراء ذلك الاهتمام بتوسيع موضوعية منهجية، فاما الموضوعية فتتمثل في وجود بعض المذاهب المادية السابقة والمعاصرة

1- انظر: الشفاء، النفس، الفصل الثالث (في أن النفس داخلة في مقوله الجوهر)، ص 22، وما بعده.

2- انظر: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعرفة، القاهرة، 1992م، الفصل الثاني، النطع الثالث، إذ يثبت في الفصل الخامس منه جوهرية النفس، وفي الفصل الثاني والعشرين منه روحيتها.

له، «قال أبو الهذيل العلاف: هي عَرَض كسائر أعراض الجسم، وقالت طائفة النفس: هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية»<sup>(1)</sup> وطبيعي أن يترتب على القول إن النفس عرض القول بفداء الجسم، وهذا ما يتعارض مع الشرائع السماوية، ومن ثم يتعارض مع عقيدة ابن سينا الإسلامية.

وأما البواعث المنهجية فتمثل في حرص ابن سينا على اللجوء إلى نهج البرهاني، حيث يخيلي إلينا أنه لم يعن أحد يثبت وجود النفس عنابة ابن سينا، فيعدّه هدفاً من أهدافه، ومقصداً أول يجب البدء به<sup>(2)</sup>.

كل هذه البواعث تضافرت كلها جنباً إلى جنب في خلد ابن سينا لوضع عدة أدلة بصيغ مختلفة، مع أن بعضها لا يستوي مع بعض قوة ونفاذ بصيرته، بل تراوح بين القبول والرفض، والبساطة والتعقيد<sup>(3)</sup>.

### براهين وجود النفس:

يدل ابن سينا على وجود النفس بعدة براهين:

برهان الوعي بالذات أو الشعور: لعل أبرز ما يميز علم النفس السينيوي ويجعله سباقاً لعصره على نحو مذهل عجيب أولاً، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصرياً على نحو كبير معالجته لمفهوم الوعي بالذات أو الشعور بالذات، كما يسميه هو، إذ لم يسبق أحد إلى هذا المصطلح،

1- ابن حزم، الفصل في العلل والأهواء والنحل، ط 1، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1920 م، ج 5، ص 74. وانتظر ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس، (الأهوازي)، ص 183، وانتظر: إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1983، ج 1، ص 146.

2- د. إبراهيم مذكر، في الإسلامية منهج وتطبيق، ج 1، ص 137.

3- د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 176.

حتى أرسطو نفسه الذي درس موضوع النفس البشرية باستفاضة كبيرة لم يشر إليه ولو إشارة<sup>(1)</sup>، يقول ابن سينا: الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكسب من خارج، وكأنه إذا حصل الذات حصل معه الشعور، ولا نشعر بها بالآلة، بل نشعر بها بذاتها ومن ذاتها، وشعورنا شعور على الإطلاق، أعني لا شرط فيه بوجهه، وأنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت<sup>(2)</sup>، ويقول أيضاً: الشعور بالذات هو غريزي للذات. وهو نفس وجودها، فلا تحتاج إلى شيء من خارج ندرك به الذات، بل الذات هي التي تدرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر<sup>(3)</sup>.

يتبيّن من هذه النصوص السينوية أن الإنسان يشعر بذاته من دون آلة أو إدراك خارجي، فشعور الإنسان بذاته غريزة وفطرة، جبّلت عليها النفس البشرية، وعلى هذا يذهب ابن سينا إلى أن إدراك الذات لذاتها بالشعور إدراكاً مباشراً بلا وساطة، لأن النفس دائمة الشعور بنفسها، إدراكي لذاتي، هو أمر يقوم لي، لا حاصلاً لي من اعتبار شيء آخر، فاني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أعبر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها، وإنّا فمن أين يكون أن أعلم أنني فعلت كذا، لو لا أنني اعتبرت أولاً ذاتي، فإذا اعتبرت أولاً ذاتي لم أفعلها، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي)<sup>(4)</sup>. ولم يدخل ابن سينا على قرائه بتحليل هذا الدليل، فها هو يقول: «وأما الشعور فأنت إنما تشعر به هو يترك، لست تشعر بشيء من قواك، حتى يكون هي المشعور بها، فحيث لا تكون شعرت بذاتك،

1- انظر: د. زينب الخضيري، ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١، مطبعة الخاتمي، القاهرة، 1986م، ص 145.

2- التعليلات، ص 160.

3- التعليلات، ص 161.

4- أيضاً.

بل بشيء من ذاتك، وإن شعرت ذاتك لا بذاتك، بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو المشاعر، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك، وأنك الشاعر بنفسك»<sup>(1)</sup>، إذاً قصد ابن سينا وحدة النفس وتألف هويتها، ولذلك نراه يؤكّد فكرة الشعور ونفي الوساطة بين الذات والشعور، ومن ثم يتساءل «بماذا تدرك حيئتك، وقبله، ويعدّه، ذاتك؟، وما المدرك من ذاتك؟، أترى المدرك منك أحد مشاعرك؟، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يلائمه؟، فإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك، أفيو سط تدرك؟ أم بغير وسط؟، ما أظنك تفتقر في ذلك حيئتك إلى وسط، فإنه لا وسط، فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى، وإلى وسط، فإنه لا وسط، فبقي أن يكون بمشاعرك، أو بباطنك بلا وسط»<sup>(2)</sup>.

هكذا سلط ابن سينا الضوء على مجال هام من مجالات الذات الإنسانية، ألا وهو فكرة الشعور.

**برهان الرجل الطائر:** هو أحد براهين ابن سينا على إثبات وجود النفس، وهو يجمع بين الأسلوب الأدبي والخيالي، والإقناع البرهاني الفلسفي، ويدوّ أن ابن سينا أعجب به، فقد عرض له في غير موضع من كتاباته في (الشفاء)، و(الإشارات والتنبيهات)، وفي علمنا أنه لم يقتض أحداً من قبل في هذا البرهان، ولم يلجأ إلى اقتباسه من فلاسفة اليونان، بل اعتمد على تأمّلاته الخاصة وأصالةه<sup>(3)</sup>.

1- المباحثات، ضمن عبد الرحمن بلوى، أرسطو عند العرب، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م، ص 134.

2- الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص 345-346.

3- انظر: يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1967م، ص 203.

يتصور ابن سينا أن إنساناً خُلق دفعه واحدة معلقاً في الفضاء، وقد حجبت عنه الرؤية، حيث لا تتلامس أعضاؤه، فهو لا يدرك حواسه، ولا يدرك العالم الذي حوله، فمهما غاب الإنسان عن إدراكه لحواسه الظاهرة والباطنة، أو موجودات العالم الخارجي، فلن يغيب عن ذاته أنها حقيقة موجودة. ويبدو أن ابن سينا يعتمد في هذا البرهان التصويري التأملي على التجربة الباطنة أو الاستبطان الذاتي، وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد عاطف العراقي بقوله: يحاول ابن سينا الدلالة على وجود النفس من هذا الدليل بطريقة تعتمد على نحو كبير على التجربة الباطنة، أي أننا ندرك وجود النفس بمعزل عن كل فعل، وهكذا فإن هذا الدليل بصرف النظر عن مواضع النفس، لكي يؤثر في ذاته، حيث يتخذ من داخله موضوعاً لبرهنته على نفسه، فالنفس إذاً تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها، بل قبل أن تعرف شيئاً من الموجودات<sup>(1)</sup>.

ومهما يكن، فنحن نؤثر في هذا المقام أن نعرض هذا الدليل كما هو بلغة ابن سينا، حيث العبارة الرصينة ووضوح البيان، إذ يقول: «ارجع إلى نفسك، وتأمل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، حيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر، حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب عن ذاته، وإن لم يثبت تمثيله لذاته في ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها، صحيحة العقل والهيئة، وافرض أنها على جملة من الوضع الهيئة، لا تبصر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة وملقة لحظة ما في هواء طلق، وجلتها قد غفلت عن كل شيء، إلاّ عن ثبوت أثنيتها»<sup>(2)</sup>.

1- مذاهب فلاسفة المشرق، ص 174.

2- الإشارات والتبيهات، (دبي)، القسم الثاني، من 343-345.

واضح أن هذه البرهنة قائمة على أن الإدراكات المتميزة تحتاج حقائق متميزة، تصدر منها، وأن الإنسان قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء، إلا من نفسه التي هي عmad شخصيته وأساس ذاته وماهيتها<sup>(1)</sup>.

### - برهان الاستمرار:

يُعد هذا الدليل من الأدلة العميقة التي تعبّر عن نظر ثاقب في فكر ابن سينا، الذي يذهب إلى أن الإنسان يحمل في طياته ماضيه وحاضره، بل يتعداهما إلى مستقبله، وذلك من دون انقطاع واتصال مستمر طوال الحياة من دون تغيير أو تبدل في ذاته، وقد بيّن لنا ابن سينا هذا البرهان، الذي يثبت وجود النفس، ويفسر طبيعتها في آن واحد<sup>(2)</sup>، يقول ابن سينا: «تأمل، أيها العاقل، في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك، فأنت إذا ثابتت مستمر، لاشك في ذلك، وبذنك وأجزاءه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتفاص، ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقض قريب ربع من بدنك، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزاءه الظاهرة والباطنة»<sup>(3)</sup>، ومعنى ذلك أن الإنسان يعزّو واستمرار أفعاله في الماضي والحاضر والمستقبل إلى مبدأ واحد تصدر منه، فيعرف أنه هو هو مع تغييره. والسبب في هذا الاتصال بين الماضي والحاضر هو

1- انظر: د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج 1، ص 142.

2- انظر: محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلسفة - الإغريق والإسلام، ص 88.

3- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهوان)، ص 183-184، وانظر: محمد عاطف العراقي، ملخص فلاسفة المشرق، ص 176، وانظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 311-312. وانظر: حنا الفاخوري وخليل العجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 450-451.

التذكر، وهو يختلف عن الذكر، لأن الأول من عمل العقل، والثاني من عمل الدماغ، فإذا كانت هوية النفس قائمة على اتصال حاضرها ب الماضيها، كان الشعور بهذا الاتصال ناشئاً من التذكر لا الذكر، لأن الذكر، كما توضح آنفأ، عمل دماغي وخطور عفوي مشترك بين الإنسان والحيوان، أما التذكر فهو احتيال العقل لاستعادة ما اندرس من الحوادث، فلا يكون إلا في الإنسان<sup>(1)</sup>.

### البرهان الطبيعي:

يبني ابن سينا برهانه هذا على وجود بعض الآثار التي تظهر على الإنسان مثل الحركة والإدراك، والتي لا يمكن أن يفسرها إلا إذا اعتقد بوجود نفس مدبرة أو محركة لهذا الجسد، ويبدو أنه متاثر في هذا الدليل بأرسطو على نحو كبير، ولا سيما كتابيه: النفس والطبيعة<sup>(2)</sup>.

يفرق ابن سينا بين نوعين من الحركة، الحركة الطبيعية، والحركة القسرية، فالحركة القسرية هي التي تحدث عن محرك خارجي، أما الحركة غير القسرية فهي التي تحدث عن مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل، أو ضد مقتضى الطبيعة كالإنسان يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل حجمه كان يدعو إلى السكون، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض، وهذه الحركة الطبيعية تحتاج إلى محرك خاص زائد على عناصر الجسم المتحرك، وهو النفس<sup>(3)</sup>، ويقول ابن سينا في نص آخر: «إنا قد نشاهد أجساماً تحس وتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتدي وتتنمو وتولد المثل، وليس ذلك لها جسميتها، فبقي

1- انظر: جليل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط2، دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص 241.

2- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 1، ص 138.

3- انظر: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس (الأهواي)، ص 151.

أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر منه هذه الأفعال، وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدر أفعال ليس على و蒂رة واحدة<sup>(1)</sup>.

إذاً النفس في الإنسان هي غير الجسمية والمزاج، وغير الحرارة التي في الأعضاء، وغير الدم الذي يجري في العروق، والسمات التي تختلي بها الصدور النفس هي مبدأ الأفعال والحركات، فابن سينا يستدل إذاً على وجود النفس بالأفعال والحركات الصادرة منها، كما يستدل على وجود العلة بوجود المعلول، أن هذا الاستدلال يوصلنا إلى إدراك النفس من حيث هي مبدأ الحركات، لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها، فالإدراك الأول يكون بالاستدلال، والثاني يكون بالحدس<sup>(2)</sup>.

### برهان وحدة النفس:

يبني ابن سينا هذا الدليل على فكرة رئيسة، هي وحدة الذات الإنسانية، وإنها مهما تعددت أحوالها، فالذات واحدة، ويعد من الأدلة الطريقة في الفكر السيني، فهو يقربنا من الحاضر على قدر ما يبعدنا عن الماضي، كيف لا، وفكرة (الأنما) أو الشخصية أضحت من مواضيع علم النفس الحديث.

مع أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة إلا أنها تظل واحدة، إذ إن هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمى، يجمع بينها، وهو النفس. ففي الإنسان إذاً هناك رباط يجمع سائر الإدراكات والأفعال، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه أنها هي التي تفعل وتدرك فإنه

1- الشفاء، النفس، (قتواني)، ص 5.

2- انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ط 4، دار الأنجلوس، بيروت، 1951، ص 103.

إنما يشير إلى موجود وراء البدن، أي جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن<sup>(1)</sup>، (إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة، ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، مكان الحس إذا ورد عليه شيء، فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، ف تكون القوة التي تغضب بها، بعينها تحس وتخيل، وأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل، فقوة الغضب، بما هي قوة الغضب، لا تحس، وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب، فبقي أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد)<sup>(2)</sup>. ويقول ابن سينا في مكان آخر: (إن الإنسان إذا كان منهمكاً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول: إنني فعلت كذا أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنـه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فـذاتـ الإنسانـ مـغاـيـرةـ للـبـدـنـ)<sup>(3)</sup>، فالنفس ليست متحيزـةـ ولا حـالـةـ فيـ المـتـحـيـزـ، لأنـهاـ لاـ تـنـقـسـ بـاـنـقـسـاـنـ الجـسـمـ، وـلـاـ تـتـوـقـفـ عـلـيـهـ، فـالـمـشـارـ إـلـيـهـ بـقـوـلـيـ (أـنـاـ)ـ بـاـقـيـ فـيـ أـحـوـالـ الجـسـدـ كـلـهـ، سـوـاءـ فـيـ نـمـوـهـ أـمـ ذـبـولـهـ، وـقـدـ يـكـونـ إـلـاـنـسـانـ مـدـرـكـاـ لـلـمـشـارـ إـلـيـهـ بـقـوـلـيـ (أـنـاـ)ـ حـالـمـاـ يـكـونـ غـافـلـاـ عـنـ جـمـيـعـ أـعـضـائـهــ.ـ وـالـأـنـيـ لـاـ تـتـوـقـفـ عـلـيـ حـقـيـقـةـ خـارـجـيـةـ، وـلـاـ عـلـيـ شـعـورـ بـالـأـعـضـاءـ الـجـسـدـيـةـ)<sup>(4)</sup>ـ،ـ وـلـذـلـكـ فـإـنـ إـلـاـنـسـانـ مـهـمـاـ يـقـلـ شـاهـدـتـ بـيـصـرـيـ أـمـ مـشـيـتـ بـقـدـمـيـ،ـ فـلـابـدـ،ـ مـنـ قـوـيـ تـجـمـعـ هـذـهـ الـإـدـرـاكـاتـ فـيـ كـلـ وـاحـدـ،ـ وـهـيـ نـفـسـ إـلـاـنـسـانـيـةــ.

1- انظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 312.

2- ابن سينا، النجاعة، (فخري)، ص 228.

3- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الاهواني)، ص 184.

4- انظر: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، مسلسلة اقرأ، 46،

98، ص 1946.

## النفس جوهر روحاني قائم بذاته:

هذا هو التعريف المعتمد، الذي انتهى إليه ابن سينا في كتبه الخاصة، وقد ضاعف جهوده لإثبات ذلك بالأدلة المتوعة، واستعان فيه ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية واللاحظات القائمة على بعض الظواهر النفسية، لأن القول في تعريف النفس بأنها جوهر لا يميزها من الجوادر الأخرى، فلابد من أن يضاف إلى هذا الجنس فصل خاص لها، يميزها من غيرها، وذلك الفصل هو روحانيتها.

يقول ابن سينا: «إنه (أي ذات الإنسان) غير جسم ولا جسماني، بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياه، واتخذه آلة في اكتساب المعرف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارفاً بربه، عالماً بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته، ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين. ووافقهم في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكافحة، ولنا في صحة هذا المذهب من حيث البحث والنظر براهين<sup>(1)</sup>، وستكتفي بإيراد برهانين، الأول: يمكن تسميته (برهان وحدة النفس)، إذ يقول:

إن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته، أو غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته، فنحن نعلم على نحو ضروري أن في الإنسان شيئاً جاماً، يجمع هذه الإدراكات، ويجمع هذه الأفعال، ونعلم على نحو ضروري أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال، فإنه لا يصر بالإذن،

1- في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواي)، ص 183.

ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفعال الإلهية، فإذاً الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ(أنا) معاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن ثم نقول: إن هذا الشيء الذي هو هوية الإنسان ومعاير لهذه الجهة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسماً، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً ميتاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن، يكن باقياً من أول عمره إلى آخره، فهو إذاً جوهر فرد روحاني، بل هو نور فائض على القلب المحسوس بسبب استعداده، وهو المزاج الإنساني، وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي بقوله: «إذا سوتته ونفخت فيه روحـي»، فالتسوية جعل البدن بالمزاج الإنساني مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة، وقوله: «من روحـي» إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهرأً روحانياً غير جسم ولا جسماً<sup>(1)</sup>.

والثاني: برهان (إدراك المعقولات والمعاني الكلية): إذاً إن الجوهر الذي يدرك المعقولات والمعاني الكلية، ويشتمل عليها لا يمكن أن يكون جسماً ولا قائماً بجسم، لأن هذا الإدراك ليس من خواص الجسم، لأن الصور المعروفة «إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع، بحيث تقع إليها إشارة تجزأ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم»<sup>(2)</sup>

وبيان ذلك أنه لو كانت النفس جسماً مادياً لزم أن تحل المعقولات التي تدركها في مكان مادي، وهو محال، لأنها شغلت حيزاً، وهذا الحيز، أي المكان لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يكون قابلاً للقسمة، أو لا.

1- في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواطي)، ص 183.

2- النجاة (فخري): ص 216.

الاحتمال الثاني باطل، لأن النفس تكون فقط حيث لا يقبل القسمة، أي جوهراً فرداً، وتشبه النقطة الهندسية التي لا تقبل القسمة، ولا توجد وجوداً ذاتياً، والتي لا تصلح أن تكون محلًا من الأشياء، إذاً فلو كانت النفس جسماً لا يقبل القسمة لما صح أن تكون موضعًا للمعقولات.

إذاً لم يبق، إلا أن تكون المعقولات حالة في مكان قابل للقسمة، وهذا يستلزم أن تكون المعقولات أو المعاني الكلية قابلة للقسمة تبعاً لحيزها، أي مكانها، فتصير شكلًا هندسياً أو كميات عددية بدل أن تكون فكرة عقلية، وذلك باطل بدهة، وأذا قلنا بقسمة الحال في المحل، فإما أن يكون مكوناً من أجزاء مكررة.. متشابهة، أو غير متشابهة، لكن كلا الفرضين محال، لأن الفرض الأول يستلزم أن يتكون الكلي المتنوع المميزات من جزء واحد مكرر، وهو باطل، والفرض الثاني يستلزم أن يكون الكلي قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية، لأن شأنه يكون كشأن الجسم الذي حل فيه، ومعلوم أن الكليات قابلة للقسمة إلى نهاية كأنقسامها إلى أجناس وأنواع مثلاً في حين يمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية تبعاً للحيز الذي تشغله، ولا شك أن هذا التناقض باطل.

ثم أن هناك معقولات بسيطة، لا تقبل القسمة بحال من الأحوال، فكيف تتصورها شاغله.. لحيز منقسم؟.

فإذا بطلت كل هذه الاحتمالات ثبت أن... الجوهر الذي تحل فيه الصورة العقلية الكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة<sup>(1)</sup>.

1- مبحث عن القوى الفلسفية، ضمن: أحوال النفس (الأهواي)، ص 174، والإشارات والتنبيهات، (دنيا)، القسم الثاني، ص 404، فما بعد، والنجاة (تخيري)، ص 216، وانظر تيسير شيخ الأرض، ابن سينا (سلسلة أعلام الفكر العربي)، ط 1، دار الشرق الجلبي، بيروت، 1962م، ص 272.

وهذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحانية النفس، ويظهر أنه كان معتقداً به كل الاعتداد، فساقه في كل كتبه السيكولوجية، التي وصلت إلينا أنماطاً في مختلفة، بعضها أغمض وأعقد من بعض<sup>(1)</sup>.

ولأن ابن سينا لا يختلف قليلاً أو كثيراً عن الفارابي في مسألة وحدة النفس وقوتها، فستنتقل إلى موضوع آخر.

### حدوث النفس،

إن النفس عند ابن سينا « تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ولكون البدن الحادث مملكتها وألتها»<sup>(2)</sup>، إذاً فالنفس الإنسانية لا توجد قبل البدن.<sup>(3)</sup>

والدليل على حدوثها أنها «قبل البدن، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفسها بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء في ذاتها معان فقط، فتكثر أنواعها، إنما هو بالحوامل والقوابيل والمتغيرات عنها، وإن كانت مجردة أصلاً، لم تفرق بما قلنا، فمحال أن يكون بينهما مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد، وأقول لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد».<sup>(4)</sup>

1- انظر: د. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ج 1، ص 161.

2- النجاة (فخري)، ص 222، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر الدين الرازي « حدوث النفس عن عملها القديمة متوقف على حدوث الأزمة الصالحة لقبولها»، انظر: المباحث المشرقة، ج 2، مكتبة الأسد، طهران، 1966م، ص 397.

3- انظر: كارل دافو، ابن سينا، ص 229.

4- النجاة (فخري)، ص 222، وقد صاغ الفزالي - بعد ذلك - هذه الحججة بهذه الشكل الموجز: « إن الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان، وكانت إما كثيرة وإما واحدة، وباطل وحدتها وكثتها، وباطل وجودها»، معارج القدس في ملارج معرفة النفس، ص 84.

وهكذا تستمر النفوس بالصدور عن العقل الفعال، وتدخل في الجنين، عندما يتهيأ الجسد لقبولها، وستعود إليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال، وتعود إليه من غير انتهاء، لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تتحيز ولنست بذات وضع في المكان.<sup>(1)</sup>

ويمكن أن يجعل لنا النص التالي علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا»  
النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتجت إلى هذا البدن، لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت أيضاً إلى البدن، لتناول بعض استكمالها، ولو لم تكن النفس حادثة لما احتجت إلى البدن»..<sup>(2)</sup>

### تعلق النفس بالبدن:

بادئ ذي بدء يجب أن نحدد دلالة التعلق وفق المنظور السينوي، لنعرف من ثم كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا: «كل متعلق بالشيء نوع من التعلق، فاما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافع في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود وإنما أن تعلقه تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان»<sup>(3)</sup>، ولقد اختار ابن سينا سيل المساواة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن، «فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به، حتى تشعر

1- انظر: عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص 99.

2- التعليقات، (بدوي)، ص 176.

3- التجاة (فخرى)، ص 223.

النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس»<sup>(1)</sup>، «والدليل على علاقة هذا الاشتغال تلك» انظر: إنك إذا استشرعت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، وكيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك؟<sup>(2)</sup>.

إذا أقر ابن سينا «أن وجود النفس وحدود المزاج معاً، تبين أنه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، إذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمها ضرورة».<sup>(3)</sup>

وهكذا تصبح كل نفس، «فإنما جعلت خاصية لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جمياً لذلك الجسم، لكان نفسي كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط»<sup>(4)</sup>.

### المعاد عند ابن سينا:

عرفنا فيما سبق مدى اهتمام ابن سينا بدراسة النفس وعناته البالغة بمعرفة طبيعتها والبرهنة على وجودها وجوهريتها وروحانيتها، ولذلك قيل إنه كان أعظم شخصية يمثل هذا الباب في عصره كما كان أفلاطون يمثله في عصر التفكير اليوناني، وكان كل ذلك لغرض سام، وهو الوصول إلى فكرة مؤكدة عن الخلود، الذي يعد ضرورة دينية وفلسفية في آن واحد، لأن فيه تحقيقاً لمعنى السعادة الروحية الخالدة، التي تقول بها الفلسفة الروحية.

1- التجاه (نخري)، ص 227، وقارن: الأضحوية في أمر المعاد (عاصي)، ص 124، وقد ظهر تأثير هذه الفكرة ذلك بعد فخر الدين الرازي، إذ يقول: إن تعلق النفس بالبدن تعلق التلبيس والتصرف، وهو أقوى من تعلق العاشق بالمحشوق، انظر: المباحث المشرقة، ج 2، ص 983.

2- الإشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص 358.

3- الأضحوية في أمر المعاد (عاصي)، ص 124.

4- الشفاء، الإلهيات، ج 2، تحقيق محمد يوسف موسى وأخرون، الهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية، القاهرة، 1960، ص 4087.

بادئ ذي نسجل على ابن سينا وهو بصدق تعريف المعاد في الأضحوية تناقضاً مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في أن النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد في الأضحوية بالأية الكريمة: «يا أيتها النفس المطمئنة \* ارجعني إلى ربك راضية مرضية»<sup>(1)</sup>، فيقول: (ولا يقال رجوع إلا حيث ورود)<sup>(2)</sup>، وقد قال قبل ذلك: «إن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وإن عودها إليه للسعيد إلى الكثير الأفضل منه، وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى العذاب الأوحش منه، وهو الجحيم والسجين»<sup>(3)</sup>.

يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد، فيقول: «آراء العالم في المعاد على طبقتين، طبقة هم الأقلون عدداً والناقصون الأضعافون بصيرة، منكرون له، وطبقة، وهم السواد الأعظم والأظهر معرفة و بصيرة، مقررون به، وبعد ذلك فهم فرق، ففرقه تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقه تجعله للنفوس وحدها، وفرقه تجعله للنفوس والأبدان جمياً»<sup>(4)</sup>.

1- سورة الفجر، الآية 27، 28.

2- الأضحوية (عاصي)، ص 90.

3- أيضاً، ص 89، ورأيه هنا يذكرنا برأي الفارابي، الذي مر بنا من قبل، هذا أولاً، ثانياً، فهو يذكرنا بقوله إن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان في قضيته العينية:  
هبطت إليك من الم محل الأرفع

ورقاه ذات تعزز وتنعم

ويعلل أحمد فؤاد الأهوازي هذا الموقف بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن لا ب宥طها مبوطاً حقيقةً. مجلة الكاتب، 1952، ص 45-55، نقلًـ عن د. جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص 187، وبينما يميل إبراهيم مذكور إلى ابن سينا يسعى في ذلك إلى التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، بل تقاد تغلب أفلاطونية على مشائيه، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ج 1، ص 164، وبينما يؤكد د. جعفر آل ياسين على ابن سينا يشير في قضيته العينية إلى قصة الخلقة ولا تناقض بين الموقفين، وكان ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى ب宥طها من علانيتها وتلبسها لماتتها، انظر: فيلسوف عالم، ص 187.

4- الأضحوية (عاصي)، ص 91.

يمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبيل يقرر معاد النفس، فيبدأ بآيات الآنية الثابتة من الإنسان فيقول: «إن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان، الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو النفس ضرورة».<sup>(1)</sup>

والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي يأتي على نمط خاطر أو وهم في أذهان الناس، إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً، وعلى هذه الصورة، فقدلوا أبدانهم فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقيبين، إذا لم يكن هناك لذات أو ألام حسية، فما معنى المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة؟، إذا نحن في الحياة الأخرى استحلنا أشياء أخرى، فيأتي الرد السيني على هذا الاعتراض: «بل يكون تجردنا عما لبستاه من الخارجات عنا، فنحن في الحالين جميعاً، نحن بأعياننا لا مستحبلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزأ مما نحن الآن هو»<sup>(2)</sup>.

وكما رأينا فيما سبق اهتمام ابن سينا البالغ بآيات وجود النفس وجوهيتها وروحانيتها، وكيف اطمأن إلى إنها جوهر مجرد، روحياني بسيط، مغاير للبدن، ومستقل عنه، تقوم بأمره وتدبره كما يقوم الريان بأمر السفينة وتدبرها، وأن حقيقة الإنسان هي نفسه.

سوف نرى في البحوث التالية كيف اهتم أيضاً بآقامة الأدلة على خلو دها، وبيان مصيرها بعد الموت، وسعادتها وشقاوتها الروحين.

1- الأضحوية (عاصي)، ص 128، ولنخر الدين الرازي تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله إن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله «أنا» مغاير للشيء الذي يشير إليه كل واحد إلى غيره بقوله «أنت»، فال المشار إليه أنا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن، وأما الذي أشير إليه بقولي أنت ليس إلا هذا البدن، لأن المشار إليه بقولي أنت ليس إلا ما أدركه بصوري. شرح عيون الحكمة، تحقين، الشيخ أحمد السقا، مؤسسة طهران، 1415هـ ج 2، ص 269-270.

2- أيها، ص 130-131.

ولهذا كله يعد ابن سينا أعظم فيلسوف يمثل بوضوح هذا المذهب الروحي، ومن هنا نرى في بيان آرائه مفصلاً مزيداً توضيحاً لهذا المذهب.

### البرهنة على خلود النفس:

رأينا كيف انتهى ابن سينا إلى تقرير أن النفس جوهر روحاني، وهو مبدأ أقرب إلى الروح الأفلاطونية وأبعد ما يكون عن المشائية، وها نحن نرى أن المبدأ ذاته يعيش مع ابن سينا منذ البداية وحتى قمة الموضوع الميتافيزيقي، أعني مشكلة خلود النفس، وكأنما كان ابن سينا على وعيٍ وهو بقصد تحديد المصطلح والتعریف من قبل بأهميته، لكي يؤسس عليه النسق الفلسفي، الذي كان يأمل تشييده، ولكي يظهر في قمة الاتساق والانسجام مع مبادئه وأصوله أولاًً جهة، ويكون أقرب إلى العقائد والشرائع السماوية ثانياً<sup>(1)</sup>، وذلك لأننا ندرك الحد الذي يتغلب به في ذهن الفيلسوف نفوذ العقيدة على نفوذ الفلسفة، فعلى الفلسفة أن تتحنى أمام علم الكلام فيما وراء هذا الحد، وعلى كل منهاج في هذه الفكرة، أن ينظم عند امتداده إلى هذه الفكرة على وجه لا يصطدم به مع العقيدة، ويتجاوز ابن سينا هذا المجاز بلا عائق، فيثبت أنه وفق لإقامة اتصال بين العلم والاعتقاد اللذين لحم أحدهما بالأآخر<sup>(2)</sup>.

### البرهان الأول - برهان الانفصال:

ويمكن تسميته (برهان الانفصال)، لأنه يبني على كون النفس جوهرًا مستقلًا مفصلاً عن البدن، وكون الاتصال بينهما ليس اتصالاً

1- انظر: د. جمال رجب ميداني، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص 230.

2- انظر: البارون كارادوفو، ابن سينا، ص 230.

جوهرياً، بل اتصال عرضي، كما عرفنا ذلك في موضوع العلاقة بين النفس والجسد، إذاً فهذا البرهان يبني على طبيعة الاتصال القائم بينها وبين البدن، التي هي الانفصال الجوهري بينهما، وهذا هو أطول براهيمته، لذا سنتقدم ملخصاً له مع توثيق أول فقره منه وأخرها. يبدأ ابن سينا برهانه بالتأكيد أن النفس إذا وجدت فإنها «لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً، أما أنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فإما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان»<sup>(1)</sup>.

ولما كانت النفس متفصلة عن البدن في الوجود تمام الانفصال لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المكافئ في الوجود، لأنهما جوهران، وليس بينهما تعلق عرضي، فذلك لا يستلزم فساد أحدهما بفساد الآخر.

ولا يجوز أيضاً تعلقها بالبدن تعلق المتأخر عنه، حتى تكون معلولة له، وهو علة لها فإن العلل أربع:

فاعلة، وقابلة، أي مادية، وصورية وكمالية، أي غائية، وقد بين ابن سينا عدم كون البدن علة للنفس بأي نوع من تلك العلل.

فمجال أن يكون علة فاعلة، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل بعينه، ثم إن القوى الجسمانية كلها إما أغراض، وإما صور

1- النجاة (فتحي)، ص 223، و: أحوال النفس (الأهواي)، ص 99، إذ يكرر ابن سينا هذا البرهان نصاً.

مادية، ومحال أن تفيد الأغراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة، ووجود جوهر مطلق وهو النفس.

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلة فإن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب.

ومحال أن يكون علة صورية للنفس، وكمالية (غائية)، فإن الأولى أن يكون لأنه بالعكس، فإذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.

وأما الاحتمال الأخير، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المقدم في الوجود، فهو باطل أيضاً، لأنه إما أن يكون التقدم بالزمان فيستحيل أن يتعلق وجوده به، وقد تقدمه في الزمان، وأما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان، لأنه في الزمان لا يقارنه.

ثم بين عدم جواز الشق الثاني، فإذا كانت النفس متقدمة على البدن بحسب الذات في الوجود، فيجب أن يكون السبب المتقدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن، وألا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساده يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه، فليس بينهما إذاً هذا التعلق، «إذاً كان لأنه على هذا، فقد بطل أنحاء التعلق كلها، ويقى أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل»<sup>(1)</sup> فإذاً هناك شيء وهو الجامع والحافظ للمزاج «فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة

1- النجاة (فخري)، ص 225، وأحوال النفس (الأهواي)، ص 102، وللتفصيل في هذا البرهان انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 120، فما بعد.

للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس، وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك<sup>(1)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى تأكيد ابن سينا هنا خلود النفس وصلتها العارضة بالبدن، إلا أنه في قوله بحدوث النفس جعلها مرتبطة بهذا الجسم، لأنها تحدث عند حدوث الجسم الصالح لها، ويبدو أنه أراد أن يهرب من القول بقدم النفس، إذ لا قديم إلا الله، إلا أنه عندما ذهب يؤكّد خلودها أكّد على انفصالها عن الجسم لاختلاف طبيعة كلّ منهما، ولما كانت النفس متشخصة بالجسم في وقت حدوثها، كان ابن سينا متناقضاً بين القول بالحدوث تارة والقول بانفصال النفس وخلودها تارة أخرى، ولم يكن في وسعه أن يضحي بطرف منهما، إذ لو قال بقدم، النفس فكيف ولا قديم إلا الله، فضلاً على اصطدامه بالعقيدة، وكان لزاماً عليه أن يقول بانفصالها لاختلاف طبيعتهما الجوهرية، ولأن النفس والجسم جوهران متمايزان، ولكي يحافظ على خلود النفس في الآخرة.

ابن سينا، إذاً يربط النفس في الحدوث بالجسم، ويفصلها في الخلود عنه فضلاً تماماً، فيقرر هناك أنها لا تشخص ولا تتبع إلا به، ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومتخصصة من دونه.<sup>(2)</sup>

1- الإشارات والتبيهات، (دنيا) القسم الثاني، ص 353-355، وانظر: محمد كاظم الطريحي، ابن سينا - بحث وتحقيق - مطبعة الزهراء، النجف، 1949م، ص 152.

2- انظر: د. إبراهيم مذكر، الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق -، ج 1، ص 182، وقد أخذ الغزالى على ابن سينا هذا التناقض، فقال: إنه مع أنها (النفس) لا تحلّ البدن عندهم، فلها علاقة بالبدن، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن، وهذا ما احتجأه ابن سينا والمحققون منهم، وأنكروا على «أفلاطون» قوله: إن النفس قديمة، يعرض لها الاشتغال بالأبدان بملك برهانى محقق، انظر: نهاية الفلسفه (دنيا)، ص 275.

## البرهان الثاني- برهان البساطة:

إذا كان البرهان الأول ينفي أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن، فما الذي يمنع أن تفني النفس لسبب آخر؟<sup>(1)</sup>، هذا السؤال اضطر ابن سينا إلى أن يقيم دليلاً ثانياً، يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً، إذ «إن شيئاً آخر لا يعدم النفس البة، ذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أن يكون من جهة واحدة قوة أن يفسد، وعلة أن يبقى، بل تهيه للفساد ليس لعلة أن يبقى، فإن معنى القوة معاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة معايرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء، فإذاً لأمررين مختلفين في شيء هناك هذان المعينان، فنقول إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران»<sup>(2)</sup>.

فالنفس تبقى بعد الموت، ولا يضرها في شيء إلى أن تتصل بالجسد الذي يقبل الزيادة والنقصان، ويتهي أمره إلى الفناء<sup>(3)</sup>، لكن ومع أن هذا كان أكثر براهين ابن سينا حظاً وأكثرها تأثيراً فيمن جاؤوا بعده<sup>(4)</sup>، لعله كان مقبولاً لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير، أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسي القديم وأصبحت الحياة تفسيراً آلياً بمعزل عن وجود النفس أو عدمها<sup>(5)</sup>.

1- انظر: رمزي التجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص 165.

2- التجاة (فخري)، ص 225-226، وأحوال النفس (الأهواي)، ص 103.

3- د. محمود قاسم، النفس والعقل عند الفلسفه الإغريق والإسلام، ص 166.

4- انظر: الفزالي، معاجز القدس في مدخل معرفة النفس، ص 99، إذ يذكر الفزالي البرهان تصاعداً.

5- انظر: د. إبراهيم مذكر، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق -، ج 1، ص 182.

## البرهان الثالث - برهان المشابهة:

ويمكن تسمية هذا البرهان (الميتافيزيقي)، وقد ذكره ابن سينا متفرداً، ففي إحدى رسائله، يقول: «الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفتى بعد الموت، ولا يليل بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن، لأنه محرك هذا البدن ومديره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له، فإذا لم يضر مفارقه عن الأبد، وأن وجوده إذاً لا يضر وجود النفس، وبقاوته كان أولى، وأن النفس من مقوله الجوهر، ومقارنته بالبدن من مقوله المضاد والإضافة أضعف الإعراض، لأنه لا يتم وجودها ب موضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر، وهو المضاد إليه، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الإعراض المحتاج إليه؟، ومثله أن من يكون مالكاً لشيء متصرفاً فيه، فإذا بطل ذلك الشيء، لم يبطل المالك ببطلانه، ولهذا فإن الإنسان إذا نام، بطلت عنه الحواس والإدراكات، وصiar ملقي كالموتى، فالبدن النائم في حالة شبيهة بحال الموتى»<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن ابن سينا كان يحاول أن يدلل على خلود النفس، ويركز مفارقتها للجسد في الآخرة، ولا تفني بفنائه، ونستطيع أن نتلمس ذلك في قوله: «ولما كانت النفس الناطقة، التي هي موضوع للصور المعقولة، غير منطبعة في جسم تقدم به، بل هي ذات الله بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يضر جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجوهر الباقي»<sup>(2)</sup>.، ويظهر هنا مدى تأثر ابن سينا بأفلاطون ومحاتره (فيدون)، وقد واجه هذا البرهان السينيوي نقداً من الدكتور إبراهيم مذكور بعد أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقيا

1- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن: أحوال النفس (الأهواطي)، ص 186.

2- الإشارات والتشبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص 242-243.

السينية، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة، التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء، هذا يؤكد أن المتشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكلية، فكيف تخلد خلودها؟<sup>(1)</sup>.

### نقد ابن سينا ل موقف القائلين بالمعاد الجسماني،

يحاول ابن سينا في فصلين من رسالته (الأضحوية)<sup>(2)</sup> بيان أوجه الضعف في الرأي، الذي يجعل المعاد للبدن وحده، فيقول: «أما الفرقـة الجاعـلة المعـاد لـلـبـدـن وـحـدـهـ، فالـداعـي لـهـمـ إـلـىـ ذـلـكـ ماـ وـرـدـ بـهـ الشـرـعـ منـ بـعـثـ الـأـمـوـاتـ، ثـمـ ظـنـواـ أـنـ الشـيـءـ الـمـعـتـبـرـ مـنـ ذـاتـ إـلـإـنـسـانـ هـوـ الـبـدـنـ، ثـمـ بـلـغـرـاـ مـنـ فـرـطـ بـغـضـهـمـ لـلـحـكـمـاءـ وـعـشـقـهـمـ لـمـخـالـفـتـهـمـ أـنـ أـنـكـرـوـاـ أـنـ يـكـونـ لـلـنـفـسـ أـوـ لـلـرـوـحـ وـجـوـدـ أـصـلـاـ، وـأـنـ الـأـبـدـانـ تـصـيـرـ حـيـةـ بـحـيـةـ تـخـلـقـ فـيـهـ، لـيـسـ وـجـوـدـهـ وـجـوـدـ النـفـسـ لـلـبـدـنـ، لـكـنـهـ عـرـضـ مـنـ الـأـعـرـاضـ يـخـلـقـ فـيـهـ، أـمـاـ مـرـ الشـرـعـ فـيـنـبـغـيـ أـنـ يـعـلـمـ فـيـهـ قـانـونـ وـاحـدـ، وـهـوـ أـنـ الشـرـعـ الـأـتـيـةـ عـلـىـ لـسـانـ نـبـيـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ يـرـامـ بـهـ خـطـابـ الـجـمـهـورـ كـافـةـ»<sup>(3)</sup>.

وهكذا يذهب ابن سينا في معرض تفرقته بين الطريق الشرعي والطريق الفلسفـيـ، وإـلـىـ أـنـ الشـرـعـ وـالـمـلـلـ الـأـتـيـةـ عـلـىـ لـسـانـ نـبـيـ مـنـ الـأـنـبـيـاءـ إـنـمـاـ يـرـادـ بـهـ خـطـابـ الـجـمـهـورـ، أـمـاـ إـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ الـوـاحـدـ الصـانـعـ (مـقـدـسـاـ)ـ عـنـ الـكـمـ وـالـكـيـفـ وـالـأـيـنـ وـالـمـتـىـ وـالـوـضـعـ وـالـتـغـيـرـ، حـتـىـ يـصـيـرـ الـاعـتـقـادـ بـهـ ذـاتـ وـاحـدـةـ، لـاـ يـكـونـ لـهـ شـرـيكـ فـيـ النـوـعـ، أـوـ يـكـونـ لـهـ جـزـءـ وـجـوـدـيـ كـمـيـ

1- انظر: في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ص 183.

2- انظر: الفصل الثالث (في مناقضة الآراء الباطلة في المعاد) والفصل الملحق به (في مناقضة القائلين بالتماسخ - إبطال التامسخ)، ص 97 فما بعد.

3- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 97.

أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجه.. عن العالم أو داخلة فيه، ولا حتى تصح الإشارة إليه أنه هناك ممتنع إلقاءه إلى الجمهور»<sup>(1)</sup>.

ومن هنا نفهم السر في ورود آيات التشبيه، إذ يقول ابن سينا: «ولهذا ورد في التوراة تشبيهاً كلها، ثم لم يرد في القرآن الإشارة إلى هذا، لأنَّه المهم شيء، ولا أتى بصرىع ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له»<sup>(2)</sup>.

ثم يبين معنى ذلك، ويشرح فكرته، فيقول: «فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون إلى إفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبته، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسدة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقة، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها متھياً بالدلالة عليها، بل بالتعير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الإفهام، فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر؟. ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته فهذا كله هو الكلام على تعریف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً، وأن ظاهر الشرائع غير محتاج به في مثل هذه الأبواب»<sup>(3)</sup>.

1- أيضاً، ص 97-98، وانظر: د. محمد عاطف العراقي، ملامح فلاسفة المشرق، ص 233.

2- أيضاً: ص 98.

3- الأضحوية (عاصي)، ص 103، وانظر أيضاً الأضحوية، تحقيق د. سليمان دنيا، ط 1، دار الفكر العربي، 1949، ص 50-55، إذ يقول: المحقق والظاهر أن قوله (ابن سينا) أن لظاهر الشرع مرتبط بكلمة «تعريف» على أنه معمول ثان لهما، والمعمول الأول هو الاسم الموصول في قوله: «أي تعريف من يريد أن يكون من خاصة الناس، لامن عامتهم، تعريفه أن ظاهر الشرع هل الاحتياج به في مسائل البحث ونظائرها، يعني: أو لا يمكن قي الكلام استفهام مقدر وفيه ظرف محلوف اكتفاء بدلالة المذكور عليه، فكانه قال: مقصودنا هو تصرف الخاصة حقيقة الأمر في ظاهر الشرع، هل هو محتاج به في مثل هذه الأبواب أو غير محتاج؟.

ويعد هذا القول الصريح في أمر الشرع رجع إلى المعقول الصرف، وقال: «ولترجع إلى المعقول الصرف، فنقول إن الإنسان ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجدة في مادته، وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة منه لوجود صورته في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر، فقد بطل ذلك الإنسان عينه، ثم إذا خلقت في تلك المادة عينها صورة إنسانية جديدة، حدث منها إنسان آخر، لا ذلك الإنسان، «فإن الموجود في هذا الثاني من الأول مادته لا صورته، ولم يكن هو ما هو، ولا محموداً ولا مذموماً، ولا مستحقاً لثواب أو عقاب بمادته، بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب، فتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس ذلك الإنسان المحسن والمسيء عينه، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له، فليس إذاً هذا البعث متادياً إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء، بل يثاب فيه غير المحسن، ويعاقب غير المسيء»<sup>(1)</sup>، فأبعد الأقواء عن الصواب في أمر المعاد كمن جعل المعاد للبدن وحده.

**نقد ابن سينا ل موقف القائلين بالمعاد الجسماني الروحاني:**

بعد أن وجه ابن سينا سهام نقاده للقائلين بالمعاد الجسماني، كان لا بد له لكي يصل إلى رأيه وموقفه الخاص من أن يوجه نقاده للقائلين بالمعاد الجسماني الروحاني فقال: «وأما من جعل الروح باقية فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين إليها، وهي باقية بعينها، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم، ولكن مذهبهم أيضاً لا يستقيم إذا تقدم، فعرف أن المادة الموجدة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الحالية إذا بعثت، وعرف أن الفعل

1- الأضحوية (هاصبي)، ص 104-105.

الإلهي واحد، لا يتبدل عن مجرى المضروب، وعرف أن السعادة الحقيقة للإنسان يضادها وجود نفسه في بدن، وأن اللذات البدنية غير اللذات الحقيقة، وأن تصير النفس في البدن عقوبة له، وعرف أن الأمور الواردة إثر هذا الوضع في الشرائع إذا أخذت على ما هي عليه لزمنها أمور محالة وشنيعة<sup>(1)</sup>.

ويأخذ ابن سينا في مناقشة القائلين بأن النفوس تعود إلى المادة، سواء كانت تلك المادة هي المادة التي فارقتها النفس، أم مادة أخرى، «لا يخلو إما أن تكون النفس تعود إلى المادة التي فارقتها وإما إلى مادة أخرى، وقد قيل من حكایة مذهب المخاطبين بهذه الفصول إنهم يرون عودها إلى تلك المادة عينها، فحيث لا يخلو إما أن تكون تلك المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت وإما جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر، فعلى الأول أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط، وجب أن يبعث المجنود والمسلوخ والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم»<sup>(2)</sup>، ولعل أقوى اعتراضاته تمثل في قوله «وأنت إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربية المعمورة جث الموتى المترية، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جث أخرى، فلأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين، أولهما جمياً في وقت واحد بلا قسمة، فإن قال فأكمل أنه يبعث للنفس بدن من أي تراب اتفق، وأي هواء وماء ونار اتفق بعينها فهو عينه القول بالتناسخ الصراح»<sup>(3)</sup>، ثم اختتم ابن سينا ذلك الفصل بقوله: «فليكن هذا كافياً في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده أو النفس

1- الأضحوية (عاصي)، ص 104-105.

2- أيضاً، ص 106-107.

3- أيضاً، ص 108-109.

والبدن معاً<sup>(1)</sup>، لكنه لم يكتف، بل ذكر في الفصل الخاص مناقضة القائلين بالتناسخ وإبطاله بعد عرض مذهبهم وأدلةهم عامة، فقال: «لكنا نبيّن بياناً برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البته»<sup>(2)</sup>.

ثم أنهى مناقشته في «مناقضة الآراء الباطلة في نظره» بقوله: «إذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، ويظل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، ويظل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذاً للنفس وحدها»<sup>(3)</sup>.

هكذا يبدو أن ابن سينا ينكر صراحة البعث الجسماني مطلقاً، سواء كان للبدن وحده، أم للنفس مع البدن، بل لا يكتفي بذلك، بل ينكر ظواهر النصوص الدينية المتعلقة به، و يجعلها تشبيهات و تمثيلات لتقريب حقائق البعث إلى الأفهام، ولا يكتفي بذلك كله، بل يعني بذلك أدلة عقلية على بطلان بعث الأجساد بغية الوصول إلى إثبات مذهبه الخاص، أعني الروحاني للنفوس وحدها.

تبقى فكرة واحدة في حاجة إلى بيان، وهي إذا كان ابن سينا يصرح في (الأضحوية) برأيه الخاص و موقفه الحقيقى المتضمن بطلان المعاد الجسماني مطلقاً، فكيف نفسر ما جاء في كتبه الأخرى من «أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروطه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة، التي أتانا بها سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله حال السعادة والشقاوة التي يحسب البدن».

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا

1- الأضحوية (عاصي)، ص 114.

2- أيضاً، ص 122.

3- الأضحوية (عاصي)، ص 126.

تقصر عن تصورهما الآن، لما نوضح من العلل، ورغبة الحكماء الإلهيين في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يعظمونها في مجنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول<sup>(1)</sup>.

فهل كان ابن سينا متأرجحاً بين الرأيين المتقابلين، علماً أنه سكت عن المعاد في كتاب «الإشارات والتنبيهات» وهل هو متناقض في هذه المسألة؟ أم له منهج مخصوص رسمه لنفسه، وهذا المنهج اقتضاه أن يظهر بهذين المظهرين، وأن يقول بهذين الرأيين المتقابلين: أحدهما لنفسه وللخاصية، والأخر لل العامة خوفاً على عقידتهم من التضليل مما لا يستطيعون فهمه.

يرى الباحث بتواضع أن الشق الثاني هو الذي قصد إليه ابن سينا في منهجه، الذي سار عليه، وقسم الناس إلى قسمين، أحدهما العامة من الناس الذين لا يستطيعون فهم كثير من الحقائق، ولا بد من تصوير الحقائق لهم بصورة تتناسب مع عقولهم واستعدادهم، وتفق مع أفهمهم، وإن لم يتفق ذلك التصوير مع الحقيقة وواقع الأمر، والأخر الخاصة، وهو القلة من الناس، وهم أصحاب التفوس الصافية والعقول الندية القوية، الذين يفهمون جميع الحقائق بسهولة بفضل فطرهم السليمة.

وليس هذا تناقضاً في نظر ابن سينا، بل هو ضرورة منهجه، اقتضتها طبيعة البشر، وهناك نصوص سينوية كثيرة، تثبت هذه التوجة منها: «وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ولما سمع منا في كتب أفنادها للعائمين من المتكلفة، ولما كان المشغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين،

-1 الشفاء، الإلهيات (ج2)، ص 432، وأيضاً: التجاة (دنيا)، ص 326-327، وأيضاً: أحوال النفس (الأهواي)، ص 127-128.

كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهوّر، فأنجزنا إليهم، وتعصّبنا للمشائين، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصّب لهم، فإنّ جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطينا بأغطية التغافل، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة، حيث لا يشكّون فيه ويشكّون في النهار الواضح، ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحبينا أن نجمع كتاباً، يحتوي على أمهات العلم الحق، الذي استتبّطه من نظر كثيراً وفکر ملياً، وما جمعنا هذا الكتاب لظهوره إلا لأنفسنا، أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا، وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب (الشفاء) ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه».<sup>(1)</sup>

ويقول في مكان آخر: «هذه إشارات إلى أصول وتبنيّهات على جمل، يستبصر بها من تيسّر له، ولا يتّفع بالأصرح منها من تعسر عليه، والتّكلان على التّوفيق. وأنا أعيد وصيتي، وأكرر التّماسكي، وأن يضمن بما يشتمل عليه هذه الأجزاء، كلّ الضّن، على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات».<sup>(2)</sup>

وقد ذكر تلك الشروط في مكان آخر قائلاً: «أيها الأخ، إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زيادة الحق، وألقتك قفي الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين، والمبتدلين، ومن لم يذق الفطنه.. الواقدة والذرية والعاده، وكان صيغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همّجهم فإن وجدت من تلق بنقاء سريرته، واستقامة سيرته ويتوقفه عما يتسرّع إليه الوسواس، وينظره إلى الحق بعين الرضا والصدق

1- منطق المشرقيين، تقديم شكري النجاشي، ط 1، دار الحديث، بيروت، 1982م، ص 19-22.

2- الإشارات والتبنيات (دببا)، القسم الثاني، ص 147.

فاته ما يسألك منه مدرجاً، مجزأ، مفرقاً، تستفرس مما تسلفه، لما تستقبله، وعاهده بالله وبإيمان لا مخارج له، ليجري فيما تأتيه مجراك، متأسياً بك.

فإن أذعت هذا العلم، أو أضعته، فالله يبني ويبينك، وكفى بالله وكيلاً<sup>(1)</sup>، وقال في كتاب آخر «وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على أوجه، يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة، والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمر محمل، وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم، واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات، ليستدعي المستعدين بالجلبة للنظر إلى البحث الحكمي»<sup>(2)</sup>.

هذه النصوص واضحة كل الوضوح في الدلالة على ما ذهنا إليه من أن ابن سينا منهجاً خاصاً، اقتضاه أن يقول بهذه القولين المتقابلين للغرض المذكور، وأنه ليس متناقضاً متأرجحاً في هذه المسألة، ولذلك قدم في نوعين من كتبه لنوعين من الناس، نوعين من المعرفة، أحدهما يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للخاصة من أن المعاد للنفوس وحدها، والأخر لا يعبر عن الحقيقة، وهو ما ذكره للعامة في كتبه التي خصهم بها.

هذا هو حل التعارض الموجود في نوعين من كتبه، ذلك أولاً، وثانياً فإن ابن سينا يعلي من شأن السعادة الروحية على الجسمية، وينزل جهده في التمييز بين درجات الزهاد والعباد أولاً، ودرجات العارفين ثانياً، وسبب ذلك اعتقاده بأن رغبة الحكماء الإلهيين في إصيابة هذه السعادة

1- الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الرابع، ص 161-164.

2- النجاة (فخري)، ص 34.

الروحية أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، وهذا يدل على نحو واضح ما ذهب إليه من المعاد النفسي لا الجسماني <sup>(1)</sup>.

أما التعارض الذي في كتاب واحد وفي فصل واحد من كتب ابن سينا، كما هو الحال في كتاب الشفاء والنجاة، وكتاب أحوال النفس، فهناك رأي مفاده أن شخصية ابن سينا الذاتية لا تستطيع الاختفاء طويلاً خلف شخصيته المستعارة، فهي تظهر معها أحياناً في صور تتفاوت ظهوراً وانخفاءً، إما لأنه لا يطيق كتم الآراء التي يعتقدها، فهي تتفلت منه تفلتاً، حتى إنه لا يستطيع لها كبراً. وهذا شأن من شؤون العلماء الذين يغلبون على أمرهم بصدره أحياناً، وأما لأنه يريد أن يتدرج بقارئه شيئاً فشيئاً إلى الفهم الصحيح في نظره، فهو يعطيه الفهم الساذج المشهور أولاً، ثم يلمح له تلميحاً بالرأي الحق لتقاد فطرته، إن كان من أهل الفطرة السليمة وأهل الاستعداد لفهم الحق الصريح، إذ يتناول الموضوع بدراسة تؤدي إلى فهم جلبة الحق فيه <sup>(2)</sup>.

الاحتمال الثاني هو الغالب في نظرنا المتواضع في مثل هذا الحكم، الذي كان يحرس على عقيدة الجماهير من أن تفسد بأفكار غير مفهومة لديهم.

وقد عنينا ببيان آراء ابن سينا عنية خاصة، لأنه يعد أكبر ممثل لهذا المذهب، وفي توضيح آرائه زيادة توضيح للمذهب نفسه، كما أشرنا إليه سابقاً.

1- انظر: د. حافظ العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٤، دار المعارف، مصر، 1978م، ص 224.

2- انظر: ص 23-24 من المقدمة المستبضة التي كتبها الدكتور سليمان دنيا، لرسالة الأطهورية لابن سينا.

**المعاد الروحاني وبيان اللذات والألام، والسعادة والشقاوة في الآخرة،**  
ها قد وصلنا الآن إلى أهم بحث عند ابن سينا، بل هو بيت القصيد من  
بحوثنا السابقة.

ولأهمية هذا الموضوع وما يترتب عليه من نتائج أولاً، ووضوح  
عباراته وتركيز المعاني فيها، بحيث لا تحتاج إلى تعليق وتوضيح ثانياً،  
سوف نركز هنا في أثناء عرضنا رأيه في المعاد الروحاني وما يتعلق به من  
مباحث على النصوص الصريحة، التي ذكرها في «رسالة الأضحوية في  
أمر المعاد»، التي أودع فيها كل ما يعتقد في سره، ويكتمه عن الجمهور  
في هذا الموضوع المهم، وهي كتاب يمثل رأيه الحقيقي، ويعبر عما اعتقده  
في لسون عقلي حر، وبين فيه مذهبه الخاص في أمر المعاد.

خصص ابن سينا الفصل السادس من الرسالة المذكورة (في وجوب  
المعاد)، وذكر دليلاً على خلود النفس الإنسانية والعقل، ثم بين أن المعاد  
هو سعادة النفس أو شقاوتها بعد الموت من دون الجسم، فقال: فإذاً النفس  
الإنسانية والعقل غير قابل للفساد، فهو إذاً بعد الموت ثابت، ومن الضرورة  
أن كل ثابت، دراك الجوهر، إما أن يكون مستريحاً أو متلذذاً وإما متالماً،  
فإن النفس في الحياة الثانية إما مستريحة وإما متلذذة وإما متالمة.

وكل مستريح فهو إما مغبطة ذاته، وإما محزون من جهة ذاته إذا  
كان يدرك ذاته.

فكذلك النفس في حال الاستراحة، إما مغبطة، وإما محزونة، ثم  
من المحال أن تكون محزونة، لأن الحزن ضد الراحة، فإذاً تكون مغبطة،  
والاغتباط خير ما ولذة، فإن في حال الاستراحة تكون متلذذة، فإذاً ليست  
القسمة ثلاثة، بل اثنان، متالم ومتلذذ، والألم السرمدي شقاوة، واللذة

السرمدية الجوهرية غير المشوهة سعادة، فالنفس بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، وذلك هو المعاد<sup>(1)</sup>.

وكان قد بين في الفصل الرابع (في الآنية الثابتة من الإنسان) من الرسالة نفسها أن حقيقة الشيء المعتبر منه هو نفسه، وأن اللذات والألام الواقصة إلى البدن ليست للإنسان في الواقع، بل اللذات والألام الواقصة إلى النفس هي التي للإنسان بالحقيقة، ثم أخبر أن ذلك هو له في المعاد، إذ قال: (فإذا توهם الإنسان أن هذه الآنية منه قد تجردت من هذه التوابع البدنية، وقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والألام التي في إخوانه وألاده، وإذا ناله لذات وألام خاصة به (بنفسه)، كان حيتذ الملتذ والمتألم بالحقيقة، وهذا له بالمعاد إلا أن استيلاء بدنه على نفسه وتخيل بدنه إليه أنه هويته أنسيا الإنسان نفسه، فظن غيره (بدنه) أنه هو، وظن خيراته وشروره أنها خيرات ذاته وشرور ذاته، وظن أنه إذا خلا عن تلك الخيرات فقد خلا عن الخير والشر بالإطلاق، فظن أنه لا سعادة له إذا لم تكن له اللذة الجسمانية، ولا شقاوة له إذا لم يكن له الألم الجسماني<sup>(2)</sup>.

ثم أشار إلى أن ذلك يجب إزالته عن النفوس، وقال: «ولم يكن يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعه وفي أول الخطاب، فاضطر واضعوا الشرائع في الترغيب في الثواب والترهيب بالعقاب، إلى أن قالوا إن السعادة الأخرى باللذة الحسية والشقاوة الأخرى بالألم الحسي»<sup>(3)</sup>.

وهذا كلام يدل على أن ما ذكرته الأديان عن اللذات الحسية الأخرى وعن الآلام الأخرى كلام اضطراري، لا يعبر عن الحقيقة التي

1- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 143-144.

2- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 129-130.

3- أيضاً، ص 130.

هناك، كما يزعم، بل الحقيقة في أمر السعادة والشقاوة الآخر ويتين في رأيه نظرة هي كونهما للنفوس فقط بآلام ولذات روحية. وأكّد هذا المعنى بقوله: «والغرض في هذا الفصل هو تزويه النفوس الحكيمية عن إفساد هذا الخاطر المذكور إياها، وتصوير الوهم فيهم وأنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخرة أجساماً وعلى هذه الصورة، فقدوا أبدانهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم أعينهم المثابين والمعاقبين، وإذا لم يكن لهم شيء من اللذات الحسية والألام الحسية فأي مرغوب فيه ومرهوب عنه في الدار الآخرة، فكان المثاب والمعاقب لسنا نحن البشر، بل جزء منا، كأنه مثلاً يد أو رجل منا وحده يثاب ويعاقب، وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعذاب؟»<sup>(1)</sup>. ولا يخفى ما في السؤال الأخير من سخرية، فضلاً على عذاب هذا الفهم تضليلًا عاماً للنفوس، وقال: «فإن هذا الظن مما يعم تضليله للنفوس، فإذا قررنا أنا نحن نفوسنا، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا، ظهر من ذلك أننا في الحياة الآخرة لا نكون استحلنا أشياء أخرى، بل يكون تجردنا عما ليسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالتين جميعاً نحن بأعياننا، لا مستحيلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو»<sup>(2)</sup>.

تؤكّد هذه النصوص كون المعاد في رأي ابن سينا روحانياً، وكون السعادة والشقاوة روحيتين أيضاً، وكذلك تدل وتوكّد إنكاره اللذات والألام الحسيتين في الآخرة، وقد أثّرنا نقل هذه النصوص الأخيرة لوضوح دلالتها على هذه الحقائق الخطيرة.

ثم نراه وفي نفس الرسالة يعقد فصلاً آخر «في تعريف أحوال طبقات الناس بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية»، يبيّن فيه أن اللذات

1- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 130-131.

2- أيضاً، ص 131.

والألام ليست كلها حسية، بل هناك لذة وألام أعظم وأوقع، وهي خاصة للنفوس الناطقة المدركة، ثم يذكر أن هذه اللذات والألام الروحية للنفوس الإنسانية عند المعاد كسعادة أو شقاوة لها في الآخرة، كما يبين أن جوهر النفس وإدراكتها ومدركتاتها أفضل من جوهر القوى الأخرى وإدراكتها ومدركتاتها وكما لاتها أفضل من جوهر القوى الأخرى في هذه الحياة الدنيا بسبب استيلاء القوى البدنية على النفس الناطقة، والبدن هو العائق عن إدراك تلك الأحوال الروحية، وهو يقول في ذلك: «ينبغي أن تعلم أن اللذة ليست كلها حسية، بل من اللذات ما ليست بمحسوسة ولا تدانيها المحسوسة، وكذلك الألام، بل اللذة هي إدراك الملائم، والملائم هو الداخلي في تكميل جوهر الشيء وتميم فعله، فالملائم الحسن هو ما يكمل جوهر الحاسة أو فعلها، والملائم الغضبي والشهواني والتخيلي والفكري والذكري كل واحد على قياس ذلك، ولو لا أن الكلام في تفصيل هذا مما يطول جداً لأخذت فيه، ولكنني أقول قوله مجملأ إن كل قوة دراكه جعلت لغرض فعل أو غير فعل، فالشيء الواصل إليها، الموصل إليها إلى ذلك الغرض هو الملائم والملذ»<sup>(1)</sup>.

ويعدما بين أنواع اللذات الحسية الخاصة للمدركتات الحسية قال: «فبين من هذا كله أن اللذات بإدراك الملائمات والملائمات مكملات الجوهر وأفعالها، ثم من المعلوم البين أن النفس الناطقة مدركة، ثم جوهرها أفضل من جواهر الأخرى، لأنها بسيطة على الإطلاق، ومقارنة للمادة كل الفراق، وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتركيب والقسمة بسبب المادة، ثم إدراكتها أفضل من إدراك الحاسات، لأن النفس يقيني كلياً ضروري أبدي دوامي سرمدي سروري، وإدراك الحس ظاهري جزئي زوالي، ثم مدركتاتها الملائمة أفضل، لأن مدركتاتها

1- الأضحوية (عاصي)، ص 145.

المعاني الثابتة والصور الروحانية، والمبدأ الأول للوجود كله في جلاله وعظام شأنه، والملائكة الربانية وحقائق الأجرام السماوية والعنصرية وذواتها. ثم كمالاتها أفضل من كمالات القوى الحسية، لأن كمالاتها أن تصير عوالم متزهة عن التغير والتکثر، فيها صورة كل موجود مجردة عن المادة، فهي عوالم محاذية للعالم العقلي وعلى موازاته، إلا أن بناءها روحي ريني لطيف مقدس، وبناء العالم جسماني محسوس مشوب بالرداءة<sup>(1)</sup>.

ويعد هذا الكلام في أفضلية جوهر النفس الناطقة وإدراها ومدركاتها وكمالاتها على جوهر القوى الأخرى الحسية وإدراها ومدركاتها وكمالاتها الخاصة لها قال: «فيين إذاً أن اللذة التي للجوهر الإنساني، أعني نفسه عند المعاد، وإذا كان مستكملًا، ليس مما يقايس عليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا»<sup>(2)</sup>.

ثم يَبَين السعادة والشقاوة الأخرويتين، وقال: «فالسعادة الأخروية عند تخلص النفس عن البدن وأثار الطبيعة، وتجرده كاملاً اللذات، ناظراً نظراً عقلياً إلى ذات من له الملك الأعظم وإلى الروحانيين الذين يعبدونه، وإلى العالم الأعلى، وإلى وصول كماله إليه، واللذة الجليلة عند ذلك، والشقاوة الأخروية عند ضد ذلك، وكما تلك السعادة عظيمة جداً، فكذلك الشقاوة التي تقابلها أليمة جداً»<sup>(3)</sup>.

كل هذه التصوص التي استشهدنا بها يؤكد بعضها بعضاً في الدلالة على أن المعاد عند ابن سينا معاد روحي فقط، وأن الحياة في الآخرة حياة عقلية روحية، وأن السعادة والشقاوة في الآخرة روحيان عند تخلص

1- الأضحوية (عاصي)، ص 148-149.

2- أيضاً، ص 140.

3- أيضاً، ص 150-151.

النفس عن البدن وأثار الطبيعة، لأن «البدن عائق عن إدراك النفس سعادتها، فإن النفس الكاملة يحول بينها وبين تمام السعادة دنس الجسم»<sup>(1)</sup>، وكل ما يتصل به من الشهوات الحسية، وإنه لا حاجة بها إليه إلا في المبدأ، حيث تتخذ منه آله.. لتكوين ملكة الاتصال، فإذا وصلت إلى هذه المرتبة كرهت عرض شيء منه عليها، فإن «السعادة الحقيقة للإنسان يضادها وجودها نفسه في بدنها، وإن اللذات الجسمية غير اللذات الحقيقة»<sup>(2)</sup>.

### من أحوال طبقات الناس بعد الموت:

يدرك ابن سينا مراتب النفوس بعد الموت في كثير من كتبه<sup>(3)</sup>، ويصف فيها أحوالها من السعادة والشقاوة الروحانيتين، وكذلك اللذات والألام الخاصة بها بأسباب وعبارات مختلفة، وسنذكر هنا ما قاله في أحسن كتبه في موضوعنا، أعني رسالته الخاصة في أمر المعاد، ثم نشير إلى نصوص أخرى لتوضيح أحوال تلك النفوس بعد بوار البدن.

يقسم ابن سينا النفوس المفارقة للأبدان إلى:

1- نفوس كاملة منزهة: هي نفوس العارفين المتنزهين، لذين كملت لهم القوة النظرية والقدرة العملية، وجمعوا المعرفة الحقة بالعمل الصالح، وهم أهل السعادة المطلقة «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا

1- رسالة السعادة، ط 12، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353 هـ ص 12.

2- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 105.

3- انظر: النساء، الإلهيات (ج 2)، المقالة التاسعة، الفصل السابع (في المعاد)، و: النجاة، القسم الثالث (الإلهيات)، المقالة الثانية، فصل (في معاد الأنفس الإنسانية)، و: أحوال النفس، الفصل الخامس عشر (في سعادتها وشقاوتها بعد الفراق)، و: الأضحوية في المعاد (الفصل السابع) (في تعريف أحوال طبقات النساء بعد الموت وتحقيق النشأة الثانية) و: رسالة السعادة.

بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا<sup>(1)</sup>، ثم يصف ابن سينا لذات النفوس الكاملة المترفة وسعاداتها، فيقول: «... ثم الشأن الأعظم والسعادة الكبرى التي تناهياً عنها هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات، أعني الحق المحسن، والمعشوق لذاته، والمعقول الحق بذاته جل ذكره، فأي فرصة ولذة تناهياً النفس مثل هذه اللذة والفرصة؟، بل أي نعمة كهذه النعمة؟، بل أي ملك لهذا الملك؟، فما أولى بالعقل أن يسعى لتحصيلها، ويجد في اقتناها، ويعتبر عن الأحوال المضادة لها، كما هذه مرغوب فيها لذاتها، وهي السعادة»<sup>(2)</sup>.

والوصول إلى هذه الدرجة الكبرى في نظر ابن سينا لا يكون إلا بالجمع بين كمال العلم وكمال العمل أي بالعقيدة الصحيحة والعمل الصالح.

2 - نفوس كاملة غير مترفة: هي التي عرضت لها بعض الهيئات الرذيلة، التي تؤديها بعد المفارقة أذى شديداً، «إلا أن هذه الهيئات غير جوهرية لها، فلا تؤديها الدهر كله، بل تتحمي عنها، وتخلاص آخر الأمر إلى السعادة الحقيقة»<sup>(3)</sup>.

3 - نفوس ناقصة مترفة لها طوائف:

طائفة عرفت في أثناء حياتها أن لها كمالاً، فلم تطلب وجدته، بل اعتقدت غير الحق أيضاً، فهي النفوس التي ستسلم الألم السرمدي.

وطائفة أخرى من تلك النفوس لم تعرف أن لها كمالاً، وهي نفوس الصبيان والنفوس الساذجة للبله، فهاتان الطائفتان ليست لهما

1- الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الرابع، ص 92.

2- رسالة السعادة، ص 16.

3- الأضحوية في المعاد (عاصي)، ص 152.

السعادة المطلقة، ولا الشقاء المطلق، لأنهما لم تعرفا الكمالات، ولم تشعرا بها حتى تطلبها، وتحن إليها ويؤلمهما فقدانها.

يقول ابن سينا في حالة تلك النفوس: «فهاتان الطائفتان تبقى كل واحدة منها ليست لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة، لأنها لا تشعر بالكمال، فتحن إليه وتطلبـه بالجوهر، فيؤلمـها نقصـان ذلك الكـمال وفقدـانـه، كما يـؤلمـ الجـائعـ الجـوعـ، ولا تـؤلمـهاـ أـيـضاـ الآـثارـ والـهـيـئـاتـ الطـيـعـيـةـ المـضـادـةـ لـجوـهـرـ النـفـسـ، لأنـهاـ منـزـهـةـ».

والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ يكون أثر يسير من آثار السعادة<sup>(1)</sup>، أي لها لذة ما، وهي في حالة عارية من الألم لعدم وجود الأسباب للشقاء، ولذلك قيل إن نفوس الأطفال بين الجنة والنار<sup>(2)</sup>.

٤ - نفوس ناقصة غير منزهة: وهي التي إن كانت شاعرة أن لها كمالاً على الإطلاق «فلها شقاوة، ولا زوال لها، وإن كان نقصانها خالياً من الشعور بأن لها ذلك، فلها الألم بحسب الهيئات الرديمة التي ورثتها من عالم الطبيعة»<sup>(3)</sup>، ويقول عن هذه النفوس الناقصة: «إذا فارقت البدن، ويطلت القوى الوهمية بجميع عقائدها، وبيت متجردة عن العقائد التي كانت لها حتى الشوق الغريزي على تحصلها، واشتاقت إليها، إذا هي كمالها، كل واحد من الأشياء مشتاق إلى كماله الطبيعي، غير متوان دون تحصيله ما لم يعقه عائق، فإذا زالت العوائق عاد الشوق الطبيعي كذلك، كذلك النفس فهي مشوقة إلى الأبد إلى الكمال، وغير زائلة في حال، فهي سقية في ذاتها، مريضة في جوهرها، عمياً في بصرها، صماء في سمعها، لا قرار ولا راحة أبداً الأبدين، ودهر الذاهرين،

1- الأضحوية (عاصي)، ص 153.

2- رسالة السعادة، ص 16.

3- الأضحوية في المعاد، ص 154.

مشتاقة إلى حالتها الأولى، كما قال الله تعالى بلسان صاحبها: «ربّ ارجعون لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت»، نعوذ بالله من هذه الحالة<sup>(1)</sup>.

ويرى ابن سينا أن أصحاب النفوس الساذجة لا يستغتون عن معاونة جسم سماوي أو ما يشبهه لتخيلاتهم، وجوز في ذلك أن يفضي ذلك التعلق إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين، «وأما البلة فإنهم إذا ترثّوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلهم لا يستغتون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسمًا سماوياً، أو ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين»<sup>(2)</sup>.

هذه خلاصة آراء ابن سينا في المعاد الروحاني ومراتب النفوس بعد الموت.

#### خامساً- الغزالى:

إذا كان الأزدواج بل التلبيت، والغموض في الأسلوب والفكرة، والتكلم بالأسن كثيرة عند الغزالى مما يتفق عليه أغلب الباحثين، فإن المنهج الأمثل إنما يقوم على أنّ حقيقة آراء الغزالى المعتبرة عن نفسه إنما يمكن تلمسها في كتبه الخاصة، أي المضمون بها على غير أهلها<sup>(3)</sup>، إذ إن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها، وهذا علم نفيس مضمون به على غير أهله، فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه<sup>(4)</sup>، ولكن ذلك لا يستلزم أو يوجب

1- رسالة السعادة، ص 16-17.

2- الإشارات والتبيّنات (دنيا)، القسم الرابع، ص 35-36.

3- ينظر: د. حسام الألسوسي، دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامى، ص 239.

4- الغزالى، المضمون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص 335.

البطة عدم الرجوع أيضاً إلى كتبه العامة الأخرى، لأن فيها تلميحات كثيرة إلى آرائه الخاصة، بل سترى أن تلك الإيماءات في كتبه العامة والمؤكدة أنها له ستكون خير طريقة للثبت من نسبة الكتب (المضنونة) إليه بمقارنة محتوى تلك الإيماءات بفحوى موضوعات كتبه المضنونة<sup>(1)</sup>، قال الغزالى: «عود النفس إلى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة أمر ممكناً غير مستحيل، ولا ينبغي أن يتعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد المفارقة، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير، ولا برهان على استحالة عود هذا وصيروة هذا البدن مستعداً مرة أخرى لقبول تأثيره وتسخيره»<sup>(2)</sup>.

إذاً الغزالى يرى أنَّ النفس تعود إلى البدن في الآخرة. وهذا أمر لا يثير العجب والدهشة، لأنَّه أمر ممكناً ولا غرابة فيه، بل كان الأولى أن يتعجب من ارتباط النفس بالبدن في النشأة الأولى فإذا كانت الروح قد اتصلت بالجسم في النشأة الأولى، بعد أن صار الجسم قابلاً لها، فما المانع أن يُهْمِّي الله هذا الجسم في الآخرة مرة أخرى لقبول الروح مُسْخَرَة له، وكأنما الغزالى رأى أنَّ هذا الأمر من المسلمات التي لا تثير العقل، أو على سبيل القياس، فكما هيَّا الله الجسم لقبول النفس في النشأة الأولى، فما ووجه الصعوبة في إمكان ذلك في الآخرة، ويدو أن الغزالى قد اعتمد في ذلك فكرة الإمكان والجواز عند الأشاعرة، كما يقول الدكتور العراقي في هذا الصدد، كما نقل الدكتور العراقي، قولهم بـأعادة الجوهر ولكل نوع من الأعراض، وهم يستندون بطبيعة الحال إلى فكرة الجواز والإمكان<sup>(3)</sup>، بل ذهب إلى أنَّ النشأة الثانية تولدية من الأجزاء نفسها، التي

1- ينظر: د. حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 239.

2- الغزالى، المضنون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص 315.

3- ينظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص 226.

تحللت من النشأة الأولى، وإن تفرقت وتبعثرت، فإن الله واهب الصور قادر على منح هذه المواد صورها الأولى، فتعود هذه الأجزاء عند الحشر إلى حالتها الأولى، وعند حدوث المزاج وقابليته للنفس تعود النفس مرة ثانية إلى ما كانت عليه في النشأة الأولى، يقول: «النشأة الثانية تولدية من تلك الأجزاء التي كانت في الأصل، وإن تفرقت وانخلعت صورها، فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور إلى موادها، ويحصل المزاج الخاص مرة أخرى، لها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداءً، فتعود بالتسخير والتصريف إليها مع العلاقة التي بينهما، مثال ذلك راكب سفينة قد غرقت وتفرقت أجزاؤها، وانتقل الراكب بالسباحة إلى جزيرة، ثم ترد تلك الأجزاء عينها إلى الهيئة الأولى، عاد إليها راكب السفينة، وأجرأها وتصريف فيها كما شاء، ويجب ألا يستحق هذا الحشر جميع الأجزاء والمزاج المجدد نفسها أخرى، فإن حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له، أما عود المزاج إلى الحالة الأولى فلا يستحق إلا عود النفس إلى الحالة الأولى»<sup>(1)</sup>.

وضرب الغزالى أمثلة لأن النشأة الأخرى ممكنة غير مستحيلة، ويرجع صعوبة تصديقنا ذلك أن كل ما لا نشاهده يصعب الاعتقاد به، حتى إن الأمور التي يجب أن تثير الدهشة مثل تطور الخلقة الإنسانية في النشأة الأولى من النطفة إلى تكوين الإنسان جسداً وروحاً، فتحن لأندهش ولا تعجب من ذلك، بسبب العادة والألفة، لكن لو تصورنا وجود أول حالة رأها الإنسان في الوجود، لكان تعجبه ودهشته أكبر وتصديقه خير النشأة الأخرى أيسر، ويحاول الغزالى تعضيد رأيه بضرب الأمثلة المحسوسة، ليقنع سامعه بقوله: «الأنبياء عليهم السلام يثبتون ذلك بالبراهين والأمثلة المحسوسة، والتعجب من النشأة الأولى أكثر من

1- الغزالى، المضنون به على غير أهل، ضمن: مجموعة رسائل الغزالى، ص 352.

الأخرى، إلا أنَّ النشأة الأولى محسومة مشاهدة معتادة فسقط التعجب، فإنَّا لو سمعنا أنَّ إنساناً حرَّك نفسه فوق امرأة كما يحرك الممْضون، وخرج من أجزائه شيء مثل زيد سيال، فيخفى ذلك الشيء في بعض أعضاء المرأة، ويقى مدة على هذه الحالة ثم يصير علقة، ثم العلقة تصير مضغة، ثم المضغة تصير عظاماً، ثم تكتسى العظام لحماً، ثم يحصل فيه الحركة، ثم يخرج من موضع، لم يعهد خروج شيء منه على حالة، لا يهلك أمه، ولا يشق عليها في ولادته، ثم يفتح عينه، ويحصل في ثدي الأم شيء مثل شراب مانع، لم يكن قبل ذلك فيها، ويعتذى به إلى أن يصير هذا الطفل بالتدريج صاحب صناعات واستنباطات، بل ربما هذا الشيء الذي أصله نطفة، وهو عند الولادة أضعف خلق الله، يصير عن قريب ملكاً جباراً قاهراً، يملك أكثر العالم، ويتصرف فيه، فإنَّ التعجب من ذلك أكثر وأوفر من التعجب من النشأة الأخرى، والأصل أنَّ كل شيء لم يشاهده الإنسان، ولم يعرف سببه يحصل له منه التعجب، والتعجب هيئه تحصل للإنسان عند مشاهدة شيء، لم يشاهده قبل ذلك، أو سمع شيء، لم يعرف سببه، ولم يسمعه قبل ذلك»<sup>(1)</sup>.

ومع كل هذه النصوص الصريحة في المَعَادِ الجسْمانيِّ، فإننا نرى الغزالى يقول في مكان آخر: «وفرقَة ثالثة ذهَبوا إلى إنكار اللَّهُ الحسِيبة جملةً، بطريقَةِ الحقيقةِ والخيالِ، وزعمُوا أنَّ التَّخيُّل لا يحصل إلا بآلاتِ جسمانية، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن، الذي هو آلتَه في التَّخيُّلِ وسائل الإحساساتِ، ولا يعود قط إلى تدبيرِ البدنِ، بعد أن أطْرَحَه»<sup>(2)</sup>، ثم يقول: «إلى هذا ذهَبَت الصُّوفِيَّةُ، ومنْ رأى مشايخَهم، ويبحث عن معتقداتهم، وتصفح كتب المصنفين منهم، فهم على هذا

1- الغزالى، المضتون به على غير أهله، مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص 352-353.

2- الغزالى، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، مصر، 2003م، ص 183.

الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع<sup>(1)</sup>، هنا توجه بالسؤال الآتي إلى الغزالى: إذا كان هؤلاء القوم، الصوفية، ينكرون اللذة الحسية في الآخرة، وإنك قلت: «إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب»، وإن كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني<sup>(2)</sup>، أي إن طريق الصوفية أحسن طرق المعرفة، وهو الطريق الحقيقى الموصى إلى اليقين، فهل معنى ذلك أنك من القائلين بالمعاد الروحاني مثلما ذهب إلى ذلك ابن سينا من قبل؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما الداعي لهذه الحملة الضاربة على الفلاسفة في (تهاافت الفلاسفة)<sup>(3)</sup>؟، ربما يقول بعضهم إن الغزالى يقصد هنا طائفة معينة من الصوفية بخلاف ما ذهب بتصده في المندى من الضلال، فلو كان يقصد ذلك، فلماذا لم يحدد ولم يوضح، وترك الأمر على علاته من دون حسم؟. ولعل ذلك الموقف جعل ابن طفيل يوجه سهام نقاده إلى الغزالى حين قال: «إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة في (كتاب التهاافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الشواب والعذاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب (الميزان): «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع»، ثم قال في كتاب (المندى من الضلال والمفصح بالأحوال): «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث»<sup>(4)</sup>.

لقد أرَّخ الغزالى لهؤلاء المنكرين للمعاد الجسماني، وأثبت لهم قولهم بالمعاد الروحاني في كتابه (المندى من الضلال) قاصداً ابن سينا

1- المصادر نفسه، ص 185.

2- الغزالى، المندى من الضلال، ضمن: مجموعة رسائل الغزالى، ص 538.

3- ابن طفيل، حى بن يقطان، تحقيق: أحمد أمين، ص 61-62، و: د. محمد عاطف العراقي، المينا فيزيقاً في فلسفة ابن طفيل، ط 4، دار المعرفة، مصر، 1985م، ص 51.

على نحو خاص بقوله: «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثُر الاختلاف بينهم فيها، ولقد قرب أرساطو طاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين، على مانقله الفارابي وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفييرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب (التهافت)، أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة، وذلك في قولهم:

- 1 - إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هو الأرواح المجردة، والثوابات والعقوبات روحانية لا جسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.
- 2 - ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات من دون الجزئيات، وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» [سيا: 3].
- 3 - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل<sup>(1)</sup>.

هذه المسائل التي كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما يهمنا هنا في هذا المقام، المسألة الأولى الخاصة بإنكار المعاد الجسماني، وما يجب أن تلفت النظر إليه قول الغزالى (يجب تكفييرهم) وقد ذكر الغزالى أيضاً تكفيير الفلاسفة في (تهافت الفلاسفة)<sup>(2)</sup>، وكتب أخرى كثيرة، ما يشير إلى أن مسألة المعاد الجسماني شغلت فكر الغزالى، ولكن من الجدير الإشارة

1- الغزالى، المتنقل من الضلال، ضمن: مجموعة رسائل الغزالى، ص 545.

2- ينظر: نشرة دنيا، ط 9، ص 307.

إلى أن الغزالى لا يرى في ذلك كفراً يخرجهم من الملة، بل يعده زندقة مقيدة، إذ قال: «وأما الزندقة المطلقة فهي أن تنكـر أصل المـعـاد عـقـليـاً وـحسـيـاً، وـتـنكـر الصـانـع لـلـعـالـم أـصـلـاً وـرـأـساً، وـأـمـا إـثـبـاتـاتـ المـعـادـ بـنـوـعـ مـعـ نـفـيـ الـآـلـامـ وـالـلـذـاتـ الـحـسـيـةـ، وـإـثـبـاتـاتـ الصـانـعـ مـعـ نـفـيـ عـلـمـهـ بـتـفـاصـيلـ الـعـلـومـ فـهـوـ زـندـقـةـ مـقـيـدـةـ بـنـوـعـ اـعـتـرـافـ بـصـدـقـ الـأـنـيـاءـ ظـاهـرـ ظـنـيـ»<sup>(1)</sup>.

ولكن الأهم في ذلك كيف كان الغزالى يؤمن بالمعاد الجسماني والروحانى معاً بعد أن الإنسان كل لا يتجزأ، لا ينفصل هذا عن ذاك: «إـنـ النـاسـ يـحـشـرـونـ كـمـاـ خـلـقـهـمـ اللـهـ تـعـالـىـ أـوـلـ مـرـةـ، كـمـاـ قـالـ تـعـالـىـ: (وَأَنْ خَلَقَ مَمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةً فَسَيَغْضُبُونَ إِلَيْكَ رُؤُوسُهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَّ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا) [الإسراء: 51]، وسؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى: (وَأَنْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْبَةَ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشَهَا قَالَ أَنِّي يُحِبِّي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعْثَاهُ قَالَ كُمْ لَيَشَّتُ قَالَ لَيَشَّتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَيَشَّتْ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَهِنْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلَا نَجْعَلَكَ أَيْةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْشِرُهَا ثُمَّ تَكْسُوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [البقرة: 260]، وقول عزير، عليه السلام، حكاية منه: «أَنِّي يُحِبِّي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعْثَاهُ» [البقرة: 259]، ومكث أصحاب الكهف في قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ بَعْثَانَهُمْ لِيَسْأَلُوْا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كُمْ لَيَشَّتْ قَالُوا إِلَيْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيَشَّتْ فَأَبْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرْقَكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلَيَنْظُرْ إِلَيْهَا أَرْكَى طَعَامًا فَلَيَأْتِيَكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلَا يَتَلَطَّفُ وَلَا يُشْعِرَنَ بِكُمْ أَحَدًا» إلى قوله «وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ

1- الغزالى، فيصل الفرقـةـ بـيـنـ الـإـسـلـامـ وـالـزـنـدـقـةـ، خـصـمـ: مـجـمـوعـةـ رـسـائـلـ الـإـمـامـ الغـزالـىـ، صـ246.

الساعة لا رب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَتَسْخَذُنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا

﴿الكهف: 21 و 22﴾، دلائل على أن هذه النشأة كائنة ممكناً يوجب الإيمان بها، وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس<sup>(1)</sup>. ويؤكد ذلك أن ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع. كالذى ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفирه قطعياً إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وهو مذهب أكثر الفلاسفة<sup>(2)</sup>.

واضح من النص السابق أن المقصود بالفلسفه هو الفارابي وابن سينا تحديداً، وأن خطاب الغزالى موجه لدحض حجج ابن سينا العقلية ومزاعمه التي ذهب فيها إلى عدم إمكان المعاد الجسماني، وواضح أيضاً أن الغزالى خلال نصوصه وبراهيته العقلية وتعويذه على القرآن وفكرة الإمكان يدل على أنه من المؤمنين بالمعاد الجسماني والروحاني معاً.

1- الغزالى، المفسرون به على غير أهله، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص 352.

2- الغزالى، فيصل الترقى، ضمن: مجموعة الرسائل، ص 246.

### الفصل الثالث

## المعاد عند فلاسفة المغرب العربي

### أولاًً- ابن باجة:

لم يصل إلينا من كتب ابن باجة ورسائله إلا القليل، وكان من نتيجة انقراض كتبه أن تغيب فكره عن منال الدارسين، وتعذر التمادي في استقصاء فكره<sup>(1)</sup>، وعليه سيكون معولنا واعتمادنا نصوص مثبتة هنا وهناك في ثنايا رسائله المنشورة.

### طبيعة الإنسان:

يقول ابن باجة: «إن طبيعة الإنسان هي فيما يظهر كالواسطة بين تلك السردية وهذه الكائنة الفاسدة، والأمر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي فإن الطبيعة لم تنتقل من جنس إلى جنس إلا بتوسط، كما تجد ذلك في كل أحجام الجواهر الموجودات فإن في الموجدات موجوداً وسطاً بين الجمادات والنبات، لا يقدر الإنسان أن يحكم عليه، هل هو نبات أو جماد؟، وكذلك بين جنس الحيوان وجنس النبات شيء هو وسط، يأخذ من كل بقسط، وإن كان ذلك، فقد يجب ضرورة أن يكون في الإنسان معنى هو في تلك السردية، ويكون فيه معنى يشبه الكائنة الفاسدة، فيكون به كائناً فاسداً»<sup>(2)</sup>.

1- انظر: كمال البازجي وأنطون كرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 652.

2- ابن باجة: تلبير المتوفد، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م، ص 95، كذلك: تلبير المتوفد تحقيق: معن زيدان، دار الفكر وبيروت، د.ت.

125-126، ص

نستنتج من هذا النص أنه يرى أن الإنسان يتكون من شيئين مختلفين كل الاختلاف أحدهما شيء من معنى سرمدي، أي من معنى أبدى دائم، فيكون به أبداً خالداً، هو نفسه، والآخر يشبه الأمور الكائنة الفاسدة، فيكون فاسداً ويعني به جسمه، وعلى ذلك فالإنسان يتكون من نفس خالدة، وجسم فاسد، ولاشك في أن هذا النص غير كاف في توضيح رأيه في حقيقة النفس الإنسانية وصلتها بالبدن ومصيرها بعد الموت، لكننا نجد في رسالة (اتصال العقل بالإنسان) ينظر إلى النفس أنها هي التي تجعل الإنسان واحداً بالعدد، وإن اختلفت أعراضه وتغيرت أحواله: «فقد يوجد جنيناً، وذلك عند كونه في الرحم، ثم يوجد طفلاً، وذلك إثر وضعه، ثم يوجد يفعة، ويوجد شاباً، ثم يوجد كهلاً، ثم يوجد شيخاً، ويوجد جاهلاً، وكاتباً، وقد كان أمياً، وهو واحد بالعدد»<sup>(1)</sup>، ومهما تغير الجسم فالنفس هي الموحد والممحرك الأول له: «إذا شاهده الحسن في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال آخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أو لا مثل أن يشاهده طفلاً، ثم يشاهده شاباً، بل إنما تلحقه قوة أخرى، فظاهر من هذا القول أن الممحرك الأول ما دام باقياً بعينه، كان ذلك الموجود واحداً بعينه»<sup>(2)</sup>.

يفهم من هذا النص أنه يمد النفس الممحرك الأول للإنسان، وهي سبب وحدته ووجوده ودوامه. وهي لا تشاهد بالحسن، فإذاً هي شيء غير مادي، شيء من عالم سرمدي، كما نص على هذا المعنى الأخير في النص الآنف الذكر.

ويعدما بين في تلك الرسالة أن النفس تتحرك بآلات جسمانية وأخرى روحانية، والجسمانية منها ما هو صناعي، ومنها ما هو طبيعي كاليد والرجل، بين أن مراتب المعرفة في الإنسان ثلاثة:

1- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 157.

2- أيضاً: ص 157.

1 - إدراك الصور الهيولانية، وذلك بالحواس.

2 - إدراك الصور الروحانية، وذلك بالحس المشترك، ثم بالخيال.

3 - إدراك الصور الفكرية، وذلك يكون بالعقل.

والشخص قد يكون حيواناً بالقوة وحيواناً بالفعل، والإنسان «إنسان بالقوة، وذلك عند كونه طفلاً رضيعاً، لم تحدث له القوة الفكرية»<sup>(1)</sup>، وإذا حصلت له القوة الفكرية يكون إنساناً بالفعل «والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات فيحصل المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه هو الشخص لا بذلك».

ثم بين ابن باجة أن العقل بالفعل هو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق، وظاهر أن ذلك العقل الذي يكون واحداً هو «ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعممة على مجموع قوى النفس، وإنما الثواب والعقاب للنفس التزوعية، وهي الخاطئة والمقصيبة، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه، وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجهالة مطية عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه في سخطه، وذلك مرتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تتم الله العلم بها الشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار، يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»<sup>(2)</sup>.

تلك نظرة وجيزة، قد لا تكفي لتكوين رأي قاطع في رأي ابن باجة بمصير النفس بعد مفارقتها البدن، ولا سيما أننا لم نعثر عنده على نصوص

1 - رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 160.

2 - رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 162، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 538.

صريحة في تلك المسألة، إلا أن إشارته في النص الأخير الأنف الذكر إلى أنها متتصبّع نوراً من الأنوار توسيع لنا وضعه في خانة من قالوا بروحانية النفس بعد المفارقة، خصوصاً أن آراء ذات صلة يأرء الفارابي<sup>(1)</sup>، وقد التفت ابن باجة إلى غموض عباراته وعدم اكتمالها فقال: «أثبتت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إلى الخارج عنِّي، فلما قرأتَه رأيت فيه تقصيراً عنِّي إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإنَّ المعنى المقصود ببرهان، ليس يعطيه هذا القول إعطاءً بينما إلا بعد عسر واستكراه شديد، وكذلك وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبدلها»<sup>(2)</sup>.

### إثبات وجود النفس:

إن وجود النفس من الأمور الفطرية التي لا تحتاج إلى دليل لإثبات وجودها، وهي من الأمور التي نسلم بوجودها أول وهلة، ولو حاولنا إثبات وجودها لبَدَت لنا أعنَّر مما نتصوّر، فالنفس اسم دال على مسمى، كما قال أرسطو<sup>(3)</sup>: «النفس من الأمور الظاهرة الوجود، وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من فعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره»<sup>(4)</sup>.

ومع ذلك نجد كما تقول د. زينب عفيفي - يدل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها، التي يسوقها ابن سينا، غير أنه

1- انظر: الفلخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 590.

2- رسالة انصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، ص 172-173.

3- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وأراؤه الفلسفية، تصدر: د. عاطف العراقي، ط 1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000م، ص 167.

4- ابن باجة، كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير حسن المقصومي، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1960م، ص 36.

لا يشير إلى ذلك صراحة، ولكن يمكن المتفحصين أن يستخلص هذه البراهين من واقع نصوصه الفلسفية<sup>(1)</sup>.

### برهان الحركة:

وهو ما اصطلح بعضهم على تسميته البرهان الطبيعي، ومؤدى هذا البرهان أن جسم الحيوان أو الإنسان ليس مصدرًا للحركات التي يقوم بها، بل يتقبلها من مصدر آخر هو النفس، وقائم على أن الحركة ليست صفة ذاتية في الجسم، على حين أن حركة النفس من ذاتها، فالنفس إذاً مستقلة في طبيعتها عن البدن، ومن جنس مغاير له، وجميع الحركات التي يقوم بها الجسم ليس هو مصدرها، بل قوة مستقلة عنه، هي النفس<sup>(2)</sup>، لأن «المحرك الأول على الإطلاق في الإنسان هو النفس وأجزاؤها، وأما الجسد فهو مجموع الآلات»<sup>(3)</sup>.

ويذكر ابن باجة دليلاً يرى فيه أن الأجسام الطبيعية تتحرك بنوعين من الحركة، إما أن تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع كسمو النار وهبوط الحجر، وإما أن تتحرك إلى ما يخالف طبعها بالقسر كرفع اليد إلى فوق والقفز بالجسد على أعلى، ومثل هذه الحركات تقتضي تدخل النفس، والنفس فيها تتحرك بالآلة، وهذه الآلة هي الحار الغريزي، أو ما يجري مجرياً<sup>(4)</sup>.

1- انظر: د. زينب حفيفي، ابن باجة وأراؤه الفلسفية، ص 167.

2- انظر: د. يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 200.

3- ابن باجة، في المتحرك، تحقيق: د. جمال الدين العلوى، ضمن: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (نصوص فلسفية غير منشورة)، دار الثقافة، بيروت- دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ت، ص 198.

4- كتاب النفس (المصوومي)، ص 27، وأيضاً شروحات السماع الطبيعي، تحقيق: د. معن زيادة، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1978م، ص 173، 23.

### برهان الظواهر النفسية:

يقول ابن باجة (المحرك الأول الذي فينا مؤلف من خيال ونزوع، والتزوعي يعبر عنه بالنفس، ولذلك أقول نازعني نفسي)<sup>(1)</sup>، وثمة نص آخر يذكره ابن باجة، وهو شديد الدلالة والتأثير بهذا البرهان، حيث يقول: «وإذا تأمل الإنسان جميع ما ذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه على ما ذكرته، لا شك فيه ولا في وجودها، وكذلك وجود القوة الناطقة، يجدها الإنسان في نفسه، ويعلمها علمًا يقينًا، لا يشك فيه بشيء من الشبه، وذلك إنما نجد في أنفسنا ما نتميز به، ونفضل على سائر الحيوان المتغذى الحساس، فإن الإنسان يجد في نفسه معلومات، تحتوي على الجميل والقبيح والنافع والضار يحوزها ويميزها، ويجد في نفسه أموراً يرى صدقها لا شك فيه، وأموراً هي على ظن، وأموراً هي كذب، لا يجوز في الوجود كل هذه المعلومات يجدها الإنسان في نفسه»<sup>(2)</sup>.

إذ فالنزوع عند ابن باجة، سواء كان نزوع فكر أم نزوع تشوق، لا يصدر إلا عن النفس، وكذلك سائر أحوال النفس المختلفة، فهي التي تهيمن على سائر هذه الأمور، وتوجيهها التوجيه الملائم<sup>(3)</sup>.

### خلود النفس:

وصلنا الآن إلى مشكلة المشكلات في فلسفة ابن باجة، والتي كان موقفه منها هدفًا لسهام ناقديه وحساده، فما هو موقفه من القول بالخلود؟، وكيف كان هدفًا لتلك السهام الساقطة؟.

1- رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخرى)، ص 125.

2- إرتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة، تحقيق: د. جمال الدين العلوى، ضمن: رسائل فلسفية لأبي يكر بن باجة، ص 161، وأيضاً: كتاب النفس (المعصومي)، ص 148 الهاشم (3).

3- انظر: د. زينب حفيظي، ابن باجة وأراؤه الفلسفية، ص 169.

إذا تفحصنا موقف ابن باجة من الخلود وجدنا أثر الفارابي واضحاً فيه<sup>(1)</sup>، مع اضطراب موقف الفارابي الذي مرّ بنا، ولكن أمام ذلك الاضطراب في موقف المعلم الثاني كان موقف ابن باجة في غاية الوضوح، إذ بين منذ البداية أن النفس الفردية فانية بفناء الجسد، لأن النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة في الكائنات الطبيعية من دون المادة طبقاً لمذهبه في العلاقة الضرورية بين الهيولي والصورة، أما العقل النوعي في الإنسان فقد يمْلأ ويمايِّز وغير متغير مثل العقل الفعال أو عقل الفلك العاشر، فالعقل الإنساني أسمى مراتب الموجودات في العالم السماوي، ولذلك يمكن أن يتَّعلَّم العقل الفعال، ويتحدّد به بلا تمييز بينهما، ولا يتحقق هذا الاتِّحاد إلَّا لعقل المفكِّرين والعباقرة القادرين على اكتشاف الحقائق بالتفكير<sup>(2)</sup>، وهكذا يرى ابن باجة أن «أليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني»، وأليقها بالدَّوام الوجودات العقلية<sup>(3)</sup>، ويقول في موضع آخر: «فَيَسِّنَ أَنْ ذَلِكَ الْعَقْلُ الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ الْبَلِيْ وَلَا السِّنَ»<sup>(4)</sup>، وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، بل هو الثواب والنعمَّة على مجموع قوى النفس.

وإذا كان العقل هو الثواب والنعمَّة، فمن الذي يُثَاب ويُعاقب؟، يقول ابن باجة: «وَإِنَّمَا الْثَّوَابُ وَالْعِقَابَ لِلنَّفْسِ التَّزَوُّعِيَّةِ، وَهِيَ الْخَاطِئَةُ وَالْمُصَبِّيَّةُ، فَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَعَمِلَ مَا يَرْضِيُّهُ، أَثَابَهُ بِهَذَا الْعَقْلَ، وَجَعَلَ لَهُ نُوراً بَيْنَ يَدِيهِ يَهْتَدِيُّ بِهِ، وَمَنْ عَصَاهُ، وَعَمِلَ مَا لَا يَرْضِيُّهُ، حَجَبَهُ عَنْهُ، فَبَقَيَ

1- انظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 59.

2- انظر: د. زينب عفيفي، ابن باجة وأرائه الفلسفية، ص 172، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، د. ت، ص 243.

3- تلبير المتواحد (من زيادة)، ص 98.

4- قول يلور رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (نخري)، ص 152.

في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد ممحوجياً عنه في سخطه مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تتمم الله العلم بها الشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار، يسبح الله ويقدسه مع النبئين والصديقين والشهداء والصالحين<sup>(1)</sup>.

من هنا نجد أن ابن باجة يؤكد عبر أعماله عامة واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل، والصور العقلانية أولاً، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى، ومنها هيولانيته وروحانيته ثانياً، هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفته، والذي تمكّن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد، ويؤكد ابن باجة هذا المبدأ في موضع متفرقة من كتبه ورسائله، ويتبّعه جلياً في رسالة الاتصال حيث يقول: «فاما العقل الذي معقوله هو بعينه فلذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تتلاءم بها الصور في الهيولي، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتجدة»<sup>(2)</sup>.

إذا فالإنسان يستطيع عبر واحديه العقل بلوغ الخلود، ما دام ذلك الإنسان مكوناً من جزأين، جزء قابل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد، ومن المعروف أن الوجودات العقلية وحدتها هي الخالدة، كما سبقت الإشارة إليه، وأليقها بالدائم الوجودات العقلية، وعلى ذلك فالبقاء لا يكون للنفس الفردية، بل هو للنفس الكلية، كذلك العقل هو عقل كلي، وليس عقلاً جزئياً، ويكون الخلود له<sup>(3)</sup>.

1- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 162، وانظر: الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 588.

2- رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (فخري)، ص 166.

3- انظر: وجاء أحمد علي، النفس عند ابن باجة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت، ص 44.

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود، وهي مرتبطة بالطريقة الأولى، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود، إذا عمل عملاً ظلَّ يذكره به الناس، وهنا يقسم ابن باجة الأعمال إلى قسمين، أعمال مقصودة، وأعمال غير مقصودة، والأعمال غير المقصودة هي الأعمال التي يعملها الإنسان اتفاقاً، وهو مكره أو غافل عن حقيقتها، جاهم بها، وهذا القسم من الأعمال في رأي ابن باجة لا قيمة له، أما الأعمال المقصودة، فهي الأعمال التي يقسمها ابن باجة إلى ثلاثة أنواع:

**النوع الأول:** يضم هذا النوع تلك الأعمال التي بها رفاهية البدن ولذته كالطعام اللذيد واللباس الفاخر، ويدل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ، والذين يعملون هذه الأعمال هم الذين أخلدوا إلى الأرض، وسعادتهم لا تتجاوز ملء فعلهم لهذه الأفعال وليس لديهم فضل عند الناس، ولا قيمة، ويرى ابن باجة أن أمثال هؤلاء إنما يوجدون في أواخر الدول وقبل انقراضها، ومثل هؤلاء المتجملين هم الذين يحرضون على أن يُعرف عنهم بأنهم أغنياء أو متربون، بينما هم فقراء أو مستورون فقط<sup>(1)</sup>.

**النوع الثاني:** يضم هذا النوع تلك الأعمال، التي تحدث انفعالاً في النفس من غضب أو رضى، ومن سرور أو حزن، ومن تودد أو بغض، ومن قلق أو اطمئنان، وهذه الأعمال نفسها نوعان:

أ- نوع كاذب: أي إن الإنسان قد يظهر الرضا، وهو غير راضٍ، أو يتظاهر بالحمية والأفة والغيرة وهو لا يحسن في نفسه شيء منها، وهذه الأعمال هي التي تسمى الرياء، وهي لا قيمة لها في السعادة والخلود.

1- انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط٤، دار العلم للملائين، بيروت، 1983م، ص615.

بـ- نوع صادق: ويكون الإنسان في هذا النوع صادقاً في فعله متسقاً مع نفسه ظاهراً وياطناً، أي إن الإنسان يميل إلى عمل الخير وإلى الإحسان إلى الناس، وإذا أبدى غيره أو حميه في سبيل إنسان آخر كان صادقاً. والجدير بالذكر أن هؤلاء أيضاً لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجة<sup>(1)</sup>.

النوع الثالث: وهو النوع الذي يتضمن أفعال السعادة والخلود، وهو ما عند ابن باجة يُفهمان من حيث إن لكل إنسان عمران: عمرين، الجسدي الذي يحياه على هذه الأرض، وعمره الثاني، وهو تذكر الناس له بعد موته، ويستشهد على ذلك بقول الشاعر العربي حاتم الطائي:

أمساوي إن المال غادٍ ورائع  
ويبقى من المال الأحاديث والذكر

كما يذكر أمثلة أخرى للتاكيد، كذلك ذكره بيت المتنبي:

ذكر الفتى عمره الثاني و حاجته  
ما فاته وفضول العيش أشغال

وذكره أيضاً لقول بنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر: «أعطيتكم ما يليلي، وأعطيتمنا ما يبقى»<sup>(2)</sup>.

وتكون أفعال هذا النوع «إذا بلغ الإنسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة أو الشجاعة أو الكرم، وكان يعرف أنه عالم أو حكيم أو شجاع أو كريم، ثم كان يعمل بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعلمه رئاء الناس، ولا قاصداً جلب منفعة مادية، فإنه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه، ويإدراك كامل لحقيقة الحياة والوجود، وهذه هي السعادة، أما الخلود فهو

1- أيضاً، ص 615.

2- تفسير المتوفى، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية (لتخي)، ص 66.

شعور الإنسان قبل موته أن الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهرًا طويلاً بعد أن يموت جسده ويفنى<sup>(1)</sup>.

وهذا الشعور السابق في الإنسان هو الخلود المتعلق بالإنسان، وأما الملة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً بين الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان، ويمدح ابن باجة الذكر الحسن، وخصوصاً إذا كان ذلك الذكر الحسن صادقاً.

ففكرة ابن باجة هذه عن الخلود ترى أن عقول بني الإنسان تحفظ بذكر عظماء الرجال في الفنون المختلفة، عدداً من السنين فقط، على حين يبقى رجال العلم في ذاكرة الناس مئات السنين، أما الفلسفه فيبقونآلافاً من السنين، وهذا النوع من الحياة في ذاكرة الإنسان عبر الأجيال المتواتية هو النوع الوحيد الذي يعيشه الأفراد بعد الموت، وهكذا تفاوت العظماء في الخلود عند ابن باجة أيضاً.

وخلالصه القول إن الخلود عند ابن باجة إنما يخص (العقل) أو (جزء النفس الناطقة)، إذ إنه مجرد غاية التجريد، مخلص من المادة، فحق له الدوام والخلود، أما النفس الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال، إذ إنها لما كانت هي القوة المحركة التي تمد الأجسام الطبيعية العضوية بالحياة وتغذيها وتنميها، فالخلود لا يخصها وإنما يخص العقل<sup>(2)</sup>.

أي إن هذه النفس الفردية لا يخصها أي خلود سوى ذلك الخلود، الذي ببقاء الشخص في ذاكرة الناس يظلون يذكرونه، ويدذكرون أعماله العظيمة وأثاره الباقيه، فالعظماء فقط هم الخالدون، ومن الملاحظ أن موقف ابن باجة من الخلود يتنافى تماماً مع موقف جميع الأديان والشرائع

1- انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص 616.

2- انظر: زينب عفيفي، ابن باجة وأرائه الفلسفية، ص 172-173.

السماوية، ومن الملاحظ أيضاً أنه يذكر السعادة والخلود كثيراً، ولكنه لا يذكر أبداً المعاد ما يؤكد قول د. عمر فروخ، الذي يرى أن الخلود عند ابن باجة إنما يكون في هذه الحياة الدنيا فقط، وذلك تبعاً للأفعال الإنسانية، وإن كان الفارابي قد ذهب إلى القول بفناء النفوس الجاهلة فقط دون النفوس الفاضلة والفاقة التي تخلد في النعيم والشقاء، فإن ابن باجة قد ذهب إلى القول بفناء جميع النفوس، ولذلك كان موقفه هذا هدفاً لسهام نقد الفيلسوف الصوفي (ابن سبعين)، الذي ذهب إلى أن الذي رايه ابن باجة ليس بحق، وهو مكتسب من صناعة أرسطو، وغلط في الذي اعتقده فيه<sup>(1)</sup>.

كما استغل رأيه هذا أيضاً أشد أعدائه وهو الفتح بن خاقان، ليوغر صدور الجميع ضده مشيراً إلى أنه، أي ابن باجة، استهزأ بقول الله تعالى «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاده»، زاعماً أن نفسه انتمت إلى الضلال وانتسبت، ونفت «اللهم تجزي كل نفس بما كسبت»<sup>(2)</sup>.

وكذلك أيضاً وصفه بأنه قد ذى في عين الدين، ونكبة على المؤمنين، ويحتقر كلام الله، ولا يكتترث بأوامر الشرع، ويفضل الشر على الخير، وأن في آرائه كثيراً من الهوس والجنون<sup>(3)</sup>.

### ثانياً - ابن طفيل:

يتميز ابن طفيل من غيره من الفلاسفة بأن الإنسان عنده مكون من ثلاثة أجزاء، كل منها يتميز من الآخر، ولكل منها وظيفة معينة مقصودة، خلق لها:

1- انظر: أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م، ص 373-374.

2- انظر: د. معن زيادة، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ط١، دار أقراء، القاهرة، 1985م، ص 22.

3- محمد خلاب، للفلسفة الإسلامية في المغرب، دار إحياء الكتاب العربي، مصر، 1948م، ص 35.

أحدها البدن المظلم الكثيف وثانيها الروح الحيوانية، التي مقرها التجويف الأيسر من القلب، وثالثها النفس المدركة العاقلة، التي هي حقيقة ذاته الرباني الإلهي، وهي إشرف أجزاء الجسم.

أما البدن فهو ذلك «الجزء الخسيس»، الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعم والمشروب والمنكوح<sup>(1)</sup>، والبدن الإنساني جسم مكون من مادة (هيولي) و(صورة)، لأن «الجسم، بما هو جسم، مركب على الحقيقة من معنين، أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة، والأخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها، أو المكعب، أو أي شكل كان له، وإنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنين، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر»<sup>(2)</sup>، وأن أجسام الجماد والنبات والحيوان والإنسان واحدة من هذه الحقيقة، لأنها مشتركة في معنى الجسمية الأنفة الذكر، وإن تعددت صورها وأعراضها، «إن الأجسام كلها شيء واحد، هيّها وجمادها، متحركها وساكنها، إلا أنه يظهر أن بعضها أفعالاً بالات»<sup>(3)</sup>.

أما الروح الحيواني فهو «هواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، ذلك البخار الحار، الذي يحرك الحيوان، وإن كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات»<sup>(4)</sup>.

عرف حي بن يقطان ذلك حينما شق قلب حيوان بعد توثيقه، وقصد إلى الجهة اليسرى من قلبه، وعرف أن هذه الروح الحيوانية

1- انظر: ابن طفيل، حي بن يقطان، تحقيق: فاروق سعد، ط١، دار الأفاق الجديقة، بيروت، 1974، ص 190.

2- أيضاً، ص 161، 162.

3- أيضاً، ص 152.

4- ابن ط菲尔، حي بن يقطان، ص 143.

الغربيزية من طبقة النار، وهو مبدأ الحياة والحركة، وثم أمعن النظر فيه، فتبين له أن الروح في الشخص الواحد هي مصدر الوحدة، لأن «كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتقن حواسه وحركاته، فإنه واحد بتلك الروح التي مبدؤها من قرار واحد، وانقسامها فيسائر الأعضاء منبعث منه، وإن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤدية عنه، وإن متزلة تلك الروح في تصريف الجسد كمتزلة من يحارب بالسلاح التام»<sup>(1)</sup>، ثم إن «البدن واحد، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة، وبحسب الغايات التي تلتزم بذلك التصرف، كذلك تلك الروح الحيوانية واحدة، وإذا عملت بالآلة العين كان فعلها إيماراً، وإذا عملت بالآلة الأذن كان فعلها سمعاً، وإذا عملت بالآلة الأنف كان فعلها شمماً، وإذا فعلت بالآلة اللسان كان فعلها ذوقاً، وإذا عملت بالجلد واللحم كان فعلها لمساً، وإذا عملت بالعضيد كان فعلها حركة، وإذا عملت بالكبد كان فعلها غذاء وأغذاء، فإن خرجت هذه الروح بجملتها عن الجسد أو فنيت، أو تحملت بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت»<sup>(2)</sup> وكان يرى أن «الروح الحيوانية التي تجمع ذلك النوع شيء واحد، وإنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، ولو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب، منه و يجعل في وعاء واحد، كان كله شيئاً واحداً بمتزلة ماء واحد أو شراب واحد، يفرق على أوان كثيرة، ثم يجمع بعد ذلك، فهو في حالي تفريقه و جمعه شيء واحد، إنما عرض له التكثير بوجه ما»<sup>(3)</sup>.

1- أيضاً: ص 144.

2- ابن طفيل، حي بن يقطان، ص 145، 144.

3- أيضاً، ص 149-150.

هذه النصوص المختارة تبين لنا بوضوح أن الروح لها معنى خاص عند ابن طفيل، وهو مبدأ الحياة والحركة في الأجسام الحية وشيء مشترك بينها.

### روحانية النفس الإنسانية:

أثبتت ابن طفيل روحانية النفس الإنسانية بوساطة إدراك الواجب الوجود ومعرفته، لأنه لما تبين له أن العالم بجملته حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، تحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار متصف بكل كمال غاية الاتصاف، حيث يسرد ابن طفيل حكاية عن تطور تفكير حي ابن يقطان: «فَلَمَا حَصِلَ لَهُ الْعِلْمُ بِهَذَا الْمَوْجُودِ الرَّفِيعِ الْثَابِتِ الْوَجْدَ، الَّذِي لَا سَبِبَ لِوَجْدِهِ، وَهُوَ سَبِبُ لِوَجْدِ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ بِأَيِّ شَيْءٍ حَصِلَ لَهُ هَذَا الْعِلْمُ، وَبِأَيِّ قُوَّةٍ أَدْرَكَ هَذَا الْمَوْجُودَ، فَتَصْفَحَ حُوَاسِهِ كُلُّهَا، وَهِيَ السَّمْعُ، وَالْبَصَرُ، وَالشَّمُّ، وَالذُّوْقُ، وَاللُّمْسُ، فَرَأَهَا كُلُّهَا لَا تَدْرِكُ شَيْئًا إِلَّا جَسْمِيًّا أَوْ مَا هُوَ فِي جَسْمٍ.. وَكَذَلِكَ الْقُوَّةُ الْخَيَالِيَّةُ لَا تَدْرِكُ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ طُولٌ وَعَرْضٌ وَعُقْدٌ، وَهَذِهِ الْمُدْرَكَاتُ كُلُّهَا مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ، وَلَيْسَ لِهَذِهِ الْحُوَاسِ إِدْرَاكٌ شَيْئَ سُوَاهَا، فَإِذَا كُلَّ قُوَّةٍ فِي جَسْمٍ فَهِيَ لَا مَحَالَةٌ لَا تَدْرِكُ إِلَّا جَسْمًا، أَوْ مَا هُوَ فِي جَسْمٍ، وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ هَذَا الْوَجْدَ الْوَاجِبُ الْوَجْدُ بِرِيَّهُ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ، إِذَا لَا سَبِيلٌ إِلَى إِدْرَاكِهِ، إِلَّا بِشَيْئٍ لَيْسَ بِجَسْمٍ، وَهُوَ قُوَّةٌ فِي جَسْمٍ، وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بُوْجَهٌ مِنَ الْوَجْهِ بِالْأَجْسَامِ، وَلَا هُوَ دَاخِلٌ فِيهَا، وَلَا خَارِجٌ عَنْهَا، وَلَا مُتَصَلٌ بِهَا، وَلَا مُنْفَصِلٌ عَنْهَا، وَقَدْ كَانَ تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ أَدْرَكَهُ بِذَاتِهِ<sup>(1)</sup>، وَرَسَخَتِ الْمَعْرِفَةُ عَنْهُ، فَتَبَيَّنَ لَهُ

1- لا شك أن مراده هنا بالذات تحليلاً ليس هو الروح الحيوانية بقرينة قوله إن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، لأن الروح الحيواني جسم من الأجسام اللطيفة الحارة، كما تعلم، فإذاً مراده (تحليلاً) هنا هو النفس الإنسانية.

بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليستحقيقة ذاته، وإنماحقيقة ذاته ذلك الشيء، الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود<sup>(1)</sup>.

هذه العبارة صريحة في أن حقيقة الإنسان هي ذاته، التي أدرك بها الموجود المطلق الواجب المتنزه عن الجسمية والمدرك لشيء غير جسماني، لا يجوز أن يكون جسماً، لأن الجسم لا يدرك إلا جسماً، أو ما هو جسماني، إذاً فذات الإنسان أمر غير جسماني من حيث إنه يدرك موجوداً غير جسماني، أعني الواجب الوجود، وبعد ذلك ذكر ابن طفيل صفات النفس الإنسانية، فقال: (وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف، أمر رباني إلهي، لا يستحيل، ولا يلتحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يتخيل، ولا يتوصل إلى معرفته بالآلة سواه، بل يتوصل إليه به، فهو العارف والمعروف، والمعرفة، وهو العالم، والمعلوم، والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولو احتجها، ولا جسم هنالك، ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم)<sup>(2)</sup>.

كل هذه الصفات تؤكد روحانية النفس عند ابن طفيل.

**خلود النفس ومصيرها عند ابن طفيل:**

بناءً على المقدمات السابقة جزم ابن طفيل باستحالة فساد النفس، وقال بخلودها بعد الموت، لأن الفساد والاضمحلال ليس إلا من صفات

1- حي بن بنتنان (فاروق سعد)، ص 178-179.

2- أيضاً: ص 189.

الأجسام، أما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى جسم، فلا يتصور فساده البة، وهو يقول: «إن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلي صورة، وتلبيس أخرى، مثل الماء إذا صار هواء، والهواء إذا صار ماء، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً، والتراب إذا صار نباتاً، فهذا هو معنى الفساد، وأما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى جسم، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية، فلا يتصور فساده البة»<sup>(1)</sup>.

ويرى ابن طفيل أن كمال النفوس ولذتها وسعادتها بعد فساد الجسم في مشاهدة الموجود الواجب الوجود المتصف بصفات الكمال كلها، المنزه عن صفات النفس مشاهدة دائمة وبالفعل، لأن ذلك الموجود الواجب الوجود «شيء لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنـه وجمالـه وبهـائه، وهو فوق الكمال والبهـاء والحسـن، وليس في الـوجود كـمال، ولا حـسن، ولا بـهاء، ولا جـمال، إلا صـار من جـهـته، وفـائـض من قـبـلـه، فـمـن فـقـد إـدـراكـ ذلك الشـيءـ بعد أـن تـعـرـفـ بـهـ، فـلـا مـحـالـةـ أـنـهـ مـا دـامـ فـاقـدـاـ لـهـ يـكـونـ فـيـ آـلـامـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـاـ، وـإـنـ مـنـ كـانـ مـدـرـكـاـ لـهـ عـلـىـ الدـوـامـ، فـإـنـهـ يـكـونـ فـيـ لـذـةـ لـاـ انـفـصـامـ لـهـاـ، وـغـبـطـةـ لـاـ غـاـيـةـ وـرـاءـهـاـ، وـيـهـجـةـ وـسـرـورـ لـاـ نـهـاـيـةـ لـهـمـاـ»<sup>(2)</sup>.

يرى ابن طفيل أن سعادة النفوس الإنسانية وشقاؤتها بعد فساد البدن مرتبطة تمام الارتباط بحالتها في حياتها الدنيا، فإنها تكون بالنظر إلى الموجود الواجب لله تعالى في حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إنه إذا طرح البدن بالموت «فاما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل به، ولا سمع عنه، إذا فارق البدن، لا يشتق إلى ذلك الموجود

1- حي بن يقطان (فاروق سعد)، ص 197.

2- أيضاً، ص 181.

ولا يتالم لفقده وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أم لم تكن<sup>(1)</sup>.

الحالة الثانية- وهو «إما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن، فقد تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن، إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته، وهو على تلك الحال، فيحرم المشاهدة، وعنه الشوق إليها، فيبقى في عذاب طويل، وألام لا نهاية لها، فاما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وأما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية»<sup>(2)</sup>.

الحالة الثالثة- حال من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن «فأقبل بكليته عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض، عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة فعلاً، فهذا إذا فارق البدن بقى في لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب»<sup>(3)</sup>.

و甄ي واضح جداً أن النفس عند ابن طفيل نور، وأن الجسد عنده طين، وأن هذا النور يتردد حيناً في الطين، ثم ينحاز بعد الحين نحو عالم الخلود تاركاً الطين للكفن، إنها، مسألة عودة كل إلى أصله فإذا، النفس نور

1- أيضاً، ص 181-182.

2- حي بن يقظان (فاروق سعد)، ص 182، وهنا تتطابق آراء ابن طفيل مع آراء القارابي، التي لامه عليها ابن طفيل في المقدمة، انظر: مدنی صالح، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان- نظرية ومنهج وتطبيق-، ط 1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م، ص 90.

3- أيضاً، ص 182.

إلهي، ينحاز نحو خلود الألوهية وألوهية الخلود، والجسد طين يظل الكفن في الطين<sup>(1)</sup>، وهذا المعنى عبر عنه ابن طفيل شعراً:

يا باكيَا فرقة الأحباب عن شحط  
هلاً بكيت فراقَ الروحِ للبدنِ  
نور تردد في طين إلى أجل  
فانحاز علوًّا وخلبي الطين للكفن (2)

### ثالثاً- ابرئ (شد):

لما كانت لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته، كان من المأثور أن يكون لطابع الوحدة الذي تنطبع به فلسفة ابن رشد ولنزعته الخاصة نحو (وحدة الوجود) و(وحدة العقل) و(وحدة النفس) أثر واضح في كثير من مسائل فلسفته، وأبرز ما يكون ذلك في مسألة المعاد، التي كان رأيه فيها كنتيجة لرأيه في وحدة العقل، خاصة.

فقد قال ابن رشد بوجدة العقل، وعمومه في هذا الوجود، وإن العقل، نوعان:

- 1 نوع فاعل عام جوهر منفصل عن الإنسان، وهو غير قابل للفناء، ولا للامتزاج بالمادة وإنما هو الشمس، التي تستمد منها كل العقول.

- 2 - نوع منفعل، هو عقل الإنسان مستمد من العقل العام الفاعل، لذلك كان ميالاً دائماً للاتصال به والانضمام إليه، ولهذا

1- انظر: مدنی صالح، ابن طفيل قضایا و مواقف، دار الرشید للنشر، بغداد 1980م، ص 128.

2- أيضاً، ص 128، وانظر عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقطان، مكتبة الأنجلو-المصرية، د. ت. ، ص 12.

كانت نفس الإنسان في نزوع دائم وشوق مستمر إلى الباري<sup>(1)</sup>.

### حدوث النفس ووحدتها:

إن مشكلة حدوث النفس من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي تعامل معها بحكمة شديدة، وعالجها في إطار فلسفى، فلما نجده عند غيره من المتألين، وقد يخيل للباحث في فلسفة ابن رشد المستفادة من كتبه أنه لم يُعن بعلاج تلك المشكلة، أو على الأقل لم يقصدها في كتاباته، ولم يتخذها هدفاً لبحث من أبحاثه لكن مع ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص من نصوص له في مناسبات مختلفة رأيه في هذه المسألة.

يرفض ابن رشد قول القائلين بالحدوث، فيقول: «لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً، ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه (يقصد الغزالى) عن ابن سينا، وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها، وهذا الإمكان عندهم ليس من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن العامل لهذا طبيعة غير طبيعة الهيولى»<sup>(2)</sup>.

إذاً فإن ابن رشد يرفض القول بالحدوث الحقيقى محتاجاً بالقول إن جميع الفلاسفة (الحكماء) قالوا بالحدوث الإضافي، والحدث

1- انظر: د. محمد البيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م ص 139.

2- تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بوريج، ط٣، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1992م ص 107.

الإضافي «هو الذي مضى من وجوده شيء أقل مما مضى من وجود شيء آخر»<sup>(1)</sup>.

يقر ابن رشد بمبدأ وحدة النفس، أي إن النفس واحدة، وليس هناك نفوس متعددة، ويرهن على ذلك بالقول: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد، وهو عمرو واحد بالصورة، وهي النفس، فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثلما هو زيد غير عمرو بالعدد، ل كانت نفس زيد ونفس عمرو إثنين بالعدد، واحدة بالصورة، فكان يكون للنفس نفس، فإذاً تقول أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية، أعني القسمة من المواد، فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد»<sup>(2)</sup>، ولا يخفى علينا أثر أفلوطين الواضح في هذه المسألة، وجملة رأي أفلوطين أن النفس حتى إذا فرضناها جسماً، فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدتها، وله في ذلك تشبيه معروف بالماء، فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقدارين، كان كل مقدار جوهرًا، وتخالف هذه الجوهر، لأن كل منها يشكل حيزاً مختلفاً، ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة، لأنها جمياً ماء، وتحمل جميعها صورة الماء، أو نوع الماء، هذه هي صورة النفس الإنسانية التي تظل واحدة مع تعدد الأفراد<sup>(3)</sup>.

ولكن هل القول بوحدة النفس يعني أنها قديمة؟ ليس هناك نص صريح لابن رشد يقول فيه بقدم النفس، ومع ذلك يمكننا القول إن النفس

1- د. عبد المنعم الحظني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٩، مكتبة مليولي، القاهرة، 2000م، ص 284 (مادة حلوث).

2- نهافت التهافت (بوريج)، ص 28-29.

3- انظر: احمد فؤاد الأهوازي، مقدمة كتاب تشخيص النفس لابن رشد، مكتبة التهفة المصرية، ط١، القاهرة، 1950م، ص 39.

عنه قديمة، وذلك بناءً على رفضه فكرة الأنفس الجزئية، لأن الله تعالى عندما نفح في الإنسان نفساً عميقاً، فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، وأن النفح من الروح وروح الله قديم، كانت النفس لذلك قديمة، ولكننا نجد في صريح بالحدوث الإضافي، الذي ينشأ من اتصال النفس بالبدن، فما تفسير ذلك؟، يمكننا القول إن النفس عند ابن رشد حادثة وقديمة، إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين في عبارة واحدة، فهي قديمة من حيث أنها واحدة لكل البشر، وحادثة حدوثاً إضافياً من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجي، أي من حيث اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال.

هنا يبرز سؤال يفرض نفسه: إذا كانت النفس الإنسانية واحدة وغير منقسمة بانقسام الأشخاص، وليس هناك نفوس متعددة، فكيف نعمل تعدد أفراد النوع الإنساني واختلاف بعضهم عن بعض؟، وما منشأ ذلك التعدد وتلك الفردية؟.

يذهب أن ابن رشد إلى القول إن الفردية ناشئة من البدن: «نفس زيد وعمرو هي واحدة، كثيرة ثانية، كأنك قلت واحدة من حيث الصورة كثيرة من حيث الحامل لها»<sup>(1)</sup>، ويؤكد ذلك في نص آخر، حيث يقول «إن الكثرة العددية إنما أنت من المادة»<sup>(2)</sup>. والمقصود بالمادة هنا مادة الإنسان والصفات العارضة، التي هي مبادئ لصفات النفس، كالطول والعرض، والامتداد، والتحيز في مكان، إلى غير ذلك من الصفات، التي لا يمكن أن يتصف بها العقل أو النفس، إذ إنها لا توصف بالعظم، ولا بالمقدار، ولا بالطول، ولا بالعرض، ولا بغير ذلك مما هو غير ملائم لطبيعتها ومتناقض مع جوهرها.

1- تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

2- أيضاً، ص 577.

ولكن، كيف تنقسم النفس، وهي واحدة على كثرة من الأبدان المتعددة؟، يجيب ابن رشد عن هذا السؤال في معرض رده على الغزالى بعد أن يعرض نصبه كعادته في هذا الكتاب (تهاافت التهاافت)، حيث يقول: «إن انقسام الواحد الذى ليس به عظم في الحجم، وكمية مقدارية محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين، بل ألف، ثم يعود ويصير واحداً، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر، ينقسم بالجداول والأنهار، ثم يعود إلى البحر، فلما ما لا كمية له، فكيف ينقسم؟؟؟»<sup>(1)</sup>

يرد ابن رشد على الغزالى ردأً واضحاً جداً قائلاً: «وأما قوله (الغزالى) إنه لا يتصور إلا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء، وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالعرض، أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم تحديداً، فالمنقسم تحديداً هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى في الأجسام، بانقسام الأجسام وكذلك الصور، والنفس هي منقسمة بالعرض، أي بانقسام محلها، والنفس أشبه شيء بالضوء، وكما ينقسم الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام، كذلك الأمر في التقي مع الأبدان»<sup>(2)</sup>.

نخلص من هذا كله أن النفس عند ابن رشد قديمة، وإن قال بالحدوث الإضافي في القائم على العلاقة الطارئة بين النفس والبدن، وإن النفس واحدة غير متعددة، وإنما التعدد يأتي من المادة، ومن أجل ذلك عثف ابن سينا لقوله بالحدوث وتعدد الأنفس.

1- تهاافت التهاافت (بوريق)، ص 28.

2- أيضاً، ص 30.

## الصلة بين النفس والبدن:

يرى ابن رشد أنه مع الاختلاف القائم بين طبيعتهما فإن النفس تتصل بالبدن، وليس هذا الاتصال جوهرياً، ولا عرضياً، بل هو صلة من نوع آخر، يدق فهمه على الإنسان، ويمكن تشبيه ذلك تقريراً بالصلة القائمة بين الله تعالى والعالم، فإن الله يدبر العالم، ويحركه مع أنه سبحانه غير مادي، وكما لا يدخل العالم في ماهية الله، كذلك حال البدن مع النفس.

وقد وافق ابن رشد ما ذهب إليه الغزالى من أن الإنسان يشعر بنفسه، ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه، حيث قال: (إننا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكان ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم، لأنها إن كانت في جسم، كان الجسم ضرورة مأخوذة في حدتها، وإن لم تكن في جسم، لم يكن الجسم مأخوذة في حدتها، فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا، وأما معاندة أبي حامد لهذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري حق، وقد اختلف القدماء في هذا، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيتنا بنفسه، وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم<sup>(1)</sup>).

1- نهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسياً لأخلاقيات الحوار، د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 542.

## معاد النفس :

مسألة المعاد من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي دار بشأنها الكثير من النقاش والجدال من الباحثين، الذين تناولوها، حتى أثاروا حولها غباراً كثيفاً، كاد يحجب الرؤية تماماً، أو على الأقل يظهرها غامضة مضطربة متناقضه ومتضاربة، وقد يكون السبب في ذلك هو نصوص ابن رشد نفسها، فالباحث قد يجد نصوصاً تثبت بقاء النفس وخلودها، ويجد أخرى قد تؤول إلى القول بفسادها وفناها، ما دفع بعض الباحثين إلى تعليق البت في تلك المشكلة، وعدم الخروج منها برأي قاطع أو جازم، كما دفع آخرين إلى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب، حتى قال عنه ابن تيمية: «كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للتوقف ومسوغاً للقولين، وإن كان باطنه إلى قول ملجمه أميل»<sup>(1)</sup>، كما اعتقد الأستاذ فرح أنطوان أنه كان لا يرى جواباً عن هذه المسألة الخطيرة، التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية، فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية، حتى بالعقاب والثواب أيضاً، فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجالاً يرى هذا الرأي، ولكن لما وصلنا إلى مذهبة الفلسفـي، ورأينا متابعته لأرسطـو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. وذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالـك كـرجل مؤمن خاضـع لـتقـالـيد آبـائـه وأـجدـادـه، فهو يـكتـب بـقـلـبهـ، لا بـعـقـلـهـ. أما عند بـحـثـهـ بـالـعـقـلـ عنـ مـصـدـرـ العـقـلـ وـعـلـةـ العـلـلـ فقدـ كانـ يـكتـب كـفـيـلـسـوـفـ، يـدـخـلـ بـجـرـأـةـ الـأـسـدـ كـهـفـ الـحـقـيـقـةـ الـمـحـجـبـةـ، وـلـاـ يـالـيـ<sup>(2)</sup>.

1- منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1989م، ص356.

2- انظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ط3، دار الفارابي، بيروت، 2007م، ص101-102.

وتذهب د. زينب الخضيري إلى مثل ذلك الرأي، فتقول: إنه كان في كتبه الفلسفية يلتزم الأدلة البرهانية، وما يملئه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية، أما في كتبه التوفيقية تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال، فكان يتحكم في تفكيره فيها محاولاً التوفيق بين آرائه الدين، ويعبرة أخرى يقول إنه كان يحاول ألا يصطدم في كتبه التوفيقية بالعقيدة في شكلها البسيط، الذي يفهمه العامة، فيعتقد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسؤولية، اللذين لا يفهمان إلا إذا قلنا بخلود النفس وبالبعض دون أن يؤكد مع هذا أنه يؤمن بخلود النفس الفردية<sup>(1)</sup>.

وإذا كان ذلك فما موقفه الحقيقي من مشكلة المعاد؟، أو بعبارة أخرى: هل من الممكن رفع هذا التناقض والقول برأي واحد يعبر عن رأي ابن رشد الحقيقي في هذه المشكلة؟، هذا ما سنحاول تقديمه في نقاط محددة، تنتهي بحقيقة رأيه في المعاد، وهي: ضرورة القول بالمعاد، والمعاد الروحاني أم الجسماني؟، والعودة بال النوع لا بالعدد، ثم نعرض لخلاصة رأيه:

#### أ- ضرورة القول بالمعاد:

عندما نتصفح كتب ابن رشد الحجاجية «تهافت التهافت»، فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة» فلا يخامرنا شك في أن ابن رشد كان يعتقد:

أولاً- بحياة أخرى وراء هذه الحياة، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد.

1- انظر: د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م، ص339.

ثانياً- بالثواب والعقاب الآخرين، أي إن النفوس الإنسانية بعد الموت إما أن تكون سعيدة منعمه بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات، وإما أن تكون شقية معدنة بما اقترفت من آثام وسیئات، يقول ابن رشد: «ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلتحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية، تضياعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة، زادتها المفارقة خبيثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنه لا يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن»<sup>(1)</sup>، ولقد بلغ اهتمام ابن رشد بوجوب الاعتقاد بالحياة الآخرة وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن زندق من يعتقد أنه لا سعادة أخرى لها هنا ولا شقاء، فهو عنده أصلاً من أصول الدين، يمنع مجرد التأويل لمثل هذا: «فالمتاول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخرى لها هنا ولا شقاء وأنه لا غاية للإنسان إلا وجود المحسوم فقط»<sup>(2)</sup>، بل أباح لأرباب الشرائع والديانات أن يقتلوه من ينكره بعده أصلاً من أصول الشرائع وقاعدته من قواعد العقل.

وقد يكون إصرار ابن رشد على القول بالخلود قائماً على دليل العناية، كما يقوم على التسليم بوجود غائية في الكون، فوجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات «وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة،

1- الكشف عن مناجم الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 201.

2- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص 110.

لأننا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات، إنما خلق من أجل الفعل، الذي يكون فيه لا في غيره، أعني الخاص به<sup>(1)</sup>، ولذلك وجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله، التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذه هي أفعال النفس الناطقة.

ومن هنا نرى أن غاية الإنسان، بما هو إنسان، ليست مجرد التمتع باللذات في هذه الحياة الدنيا، وإنما كانت له مزيته الخاصة ومقوماته الذاتية، التي تميزه من سائر الموجودات، وذلك أن كل موجود له فعل يخصه، وغاية يسعى إليها، وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده تمام ماهيته، ولما كان الإنسان أشرف الموجودات التي دون فلك القمر، كان أرقاها غاية، وأسمها مقصد، لذلك كانت غايتها في أفعاله التي تخصه من دون سائر الموجودات، ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات<sup>(2)</sup>.

ومن أقوى ما يستدل به ابن رشد على بقاء النفس قوله تعالى ﴿الله ينوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى﴾<sup>(3)</sup>، فقد شبه النوم بالموت، وسوى بينهما في أن كلاًّ منهما تبطل فيه أفعال النفس، وتسكن الجوارح، ولما كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضي إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجودة متحققة، فقد وجب أن يكون هذا أيضاً شأنها في الموت لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما، ويعتقد ابن رشد أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص على السواء، وربما كان ذلك لأنه نص قرآنی، لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل، وإنما يؤخذ على ظاهره، وهذا تنصيب

1- ابن رشد، الكشف عن مناهيم الأدلة (الجافري)، ص 200.

2- انظر: محمد يحيى، الوجود والمخلود في فلسفة ابن رشد، ص 170.

٤٢- آية ٤٢- سورة الزمر

الجمهور، ثم هو مع ذلك يستند في معناه إلى مقدمات عقلية، تجعله أيضاً من نصيب الخواص<sup>(1)</sup>.

نستنتج من ذلك أن بطلان البدن، الذي هو آلة النفس، لا يبطل وجود النفس ذاتها، كما لا يؤدي بطلان فعل الصانع من بطلان آلة إلى عدم وجود الصانع ذاته، ثم يستند بعد ذلك إلى عبارة أرسطو: «إن الشيخ لو كان له كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب»<sup>(2)</sup>. ثم يفسرها تفسيراً، يؤيد به مذهبة، ويدعم رأيه، فيرى أنه قد يلتبس على الناس أمر ذلك الهرم، الذي يلحق الشيخ في قوة الإبصار، فيظنون أنه من عدم قوة الإبصار وقدانها، وليس الأمر كما يظنون، وإنما من هرم الآلة وضعفها، ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي تبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليست في هذه الأحوال كاملة<sup>(3)</sup>.

ومن ذلك كله يمكن القول إن ابن رشد يؤمن بالخلود وحياة النفس بعد الموت حياة أبدية سرمدية، ولا مجال للشك في أنه ينكر الخلود، أو أنه يقول بفناه النفس مع فناء البدن. وأن الشرائع اتفقت على تعريف هذه الحال للناس، وسموها السعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير.

### المعاد جسماني أم روحاني؟

ولذا كانت الشرائع عند ابن رشد قد اتفقت في القول بالمعاد، فإنها اختلفت في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء، وهذه الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحسن والتمثيل بالأحوال

1- انظر: محمد بوصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص 172.

2- ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص 556.

3- ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص 556-557، وأيضاً: محمد بوصار، المصدر السابق، ص 172.

الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن « أصحاب الشرائع أدركوا من هذه الأعمال بالوحي مالم يدركه أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإنما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركًا»<sup>(1)</sup>، بينما كان «التمثيل الروحاني يشبه أن يكون أقل تحريكًا لنفوس الجمهور، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني، والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل»<sup>(2)</sup>.

من هنا كان هناك ثلث فرق، اختلفت في فهم التمثيل الذي جاء في الإسلام، فرقية رأت أن ذلك الوجود هو عينه هذا الوجود، الذي هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدؤام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع، وطائفه رأت أن الوجود متبادر، وهذه انقسمت، فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لعدادها، وطائفة رأت أنه جسماني، لكن رأت أن تلك الجسمانية الموجدة هنا لاك مخالفة لهذه الجسمانية، لأن هذه بالية، وتلك باقية<sup>(3)</sup>.

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يُعد لائقاً بالخصوص، وسبب ذلك أنه يقوم على أمور، ليس فيها خلاف عند الجميع، وأول هذه الأمور أن النفس باقية، والأمر الثاني أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام عينها<sup>(4)</sup>، «وذلك أنه

1- الكشف عن مناجع الأدلة (الجاحري)، ص 201-202.

2- إضافة، ص 203.

3- الكشف عن مناجع الأدلة (الجاحري)، ص 203.

4- د. عاطف العراقي، الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م، ص 329.

يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا تكون متعاقبة ومتقللة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة عينها تكون لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام لا يمكن أن تكون كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتنى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر، وأما إذا فرضت أجساماً أخرى فليس تتحقق هذه الحال<sup>(1)</sup>.

فالعودة إذاً للأجسام غير هذه الأجسام الموجودة في الدنيا، ما دام لكل جسم هوية معينة، وطبيعة ثابتة، وخصائص ضرورية، لا يمكن تغييرها، إذ إن التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم، ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية<sup>(2)</sup>.

### العودة بال النوع لا بالعدد:

مع إقرار ابن رشد بالمعاد الجسماني، إلا أنه يرى أن الأجسام التي تعود هي أمثال هذه الأجسام، التي كانت في هذه الدار لا هي عينها، فمع إيمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس، إلا أنه قدم لنا هذه العودة بتفكير جديد، هو الفكر البرهاني، حيث جعل عودة النفس تتم بال النوع، وليس بالعدد، وهناك فرق، إذ إن الأولى تعني أن النفس جوهر، أما الثانية فتعني أن النفس عرض، وذلك لأن العودة هي عودة النفس إلى مثل ما كانت عليه، وكلمة مثل الشيء ليست عين الشيء، فالمثل يعني التشابه، لكن العين تعني الذات، ولذلك ذهب ابن رشد إلى أن الأشياء العائدة هي أمثال الأشياء التي كانت في الدنيا، وليس هي عينها، لأن المعدوم عندما يعود

1- ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة (الجافري)، ص 203-204.

2- انظر: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 330.

فإنه لا يعود بالشخص، وإنما يعود بال النوع، أي إنه ما عاد بال النوع واحداً بالعدد، بل اثنان بالعدد، وخاصة إذا دخلنا في الحساب المذهب القائل إن الأعراض لا تبقى زمانين<sup>(1)</sup>.

ويلاحظ هنا أن ابن رشد يحاول أن يربط آراءه هذه بتفسيره للوجود وذهباته إلى أن لكل شيء هوية معينة، وأن المعدوم لا يمكن أن يعود نفسه مرة أخرى، إذ أن هويته أصبحت فانية<sup>(2)</sup>.

### خلاصة رأيه في مسألة المعاد:

هذا هو ما يمهد به ابن رشد للدخول في مذهبه، الذي يعتنقه وإلى رأيه الحقيقي في هذه المسألة، هذا الرأي الذي يقول عنه د. عاطف العراقي: إنه أثار أكبر ضجة في تاريخ الفلسفة العربية، وإنه يصن ب لهذا الرأي على الجمهور وال العامة طبقاً لقانونه في التأويل والطبقات الثلاث<sup>(3)</sup>، إذ يقول عنه: «هذا العلم لا سبيل إلى إفشاءه في هذا الموضوع»<sup>(4)</sup>.

حيث يذهب ابن رشد إلى القول بنفس واحدة كافية، تنقسم بالعرض وليس بالذات، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض في الأجسام، إذ يقول ابن رشد: «والنفس أشبه شيء بالضوء، وكما ينقسم الضوء بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحدد عند التقائه الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»<sup>(5)</sup>.

1- انظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفة الإلهية، ضمن: ابن رشد مفكرأ عربياً ورائدأ للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1993، ص 291.

2- د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 334.

3- النزعة العقلية في للفلسفة ابن رشد، ص 336.

4- تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

5- أيضاً، ص 30.

قد أراد ابن رشد بهذه الفكرة رفض فكرة النفس الجزئية، لأن الله تعالى عندما نفتح في الإنسان نفساً، فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولذلك لا يصح أن يقال إن نفس زيد غير نفس عمرو، ولكن يمكن القول إن زيد غير عمرو بخصائص أخرى، يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلاً، وهذا القول من ابن رشد جعله يؤمن بالخلود الكلي لا الجزئي، وذلك بعد أن النفس جوهر، يخص أفراد النوع، أي لجميع الأبدان، وليس لكل بدن على حدة.

رأي ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني، لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبة مقرأً للعودة بالعدد لا بالنوع، وهو ما يرفضه ابن رشد، حيث صرّح في كثير من المarguments بأن العودة إلى مثل هذه الأبدان ليست لعين هنـو الأبدان التي عدـمت<sup>(1)</sup>.

ولذلك نجده يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميع والتصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، ولو كان ابن رشد قد أيد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني، لكان فكرته عن النفس الكلية قد هدمت تماماً، وما يدل على ذهاب ابن رشد إلى القول بـالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها، لا لهذه الأجسام التي عدـمت.

أما ما يسوغ تصريحة بالجزاء الجسماني في بعض كتبه، فإن هذا التصريح مردّه أن تمثيل الجزاء جسمانياً للجمهور يكون أدفع للعمل وللفضيلة، إذ إن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً<sup>(2)</sup>، أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من القول بـالمعاد الجسماني

1- انظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 292.

2- د. عاطف العراقي، التزعة العقلية في فلسفـة ابن رشد، ص 328.

أن ييرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمـة والشـريـة، فـلا يـكون قد خـرـجـ عـمـا وـرـدـ فـي الشـرـعـ أو تـعـارـضـ<sup>(1)</sup>. إـذـا فـابـنـ رـشـدـ يـعـتـقـدـ بـالـمـعـادـ عـلـىـ نـحـوـ إـنـسـانـيـ كـلـيـ، لـاـ مـعـادـ لـكـلـ نـفـسـ فـرـديـةـ عـلـىـ حـدـةـ، فـهـوـ يـرـفـضـ الـمـذـهـبـ الـقـائـلـ بـعـدـ فـنـاءـ التـفـوـسـ الـجـزـئـيـ الـمـتـكـثـرـ رـفـضـاـ بـاتـاـ، مـحـارـبـاـ فـيـ ذـلـكـ مـذـهـبـ اـبـنـ سـيـنـاـ، فـلـاـ بـقـاءـ لـلـنـفـسـ عـنـهـ إـلـاـ بـعـدـهـ كـمـاـلـاـ لـجـسـدـهـ، فـلـيـسـ هـنـاكـ فـيـ رـأـيـهـ شـيـءـ أـزـلـيـ أـكـثـرـ مـنـ الـعـقـلـ الـكـلـيـ أـوـ الـنـفـسـ الـكـلـيـ<sup>(2)</sup>، وـيـعـدـ هـذـاـ فـيـ الـوـاقـعـ خـرـوـجـاـ عـلـىـ تـعـالـيمـ الـعـقـيـلـةـ الـإـسـلـامـيـةـ وـكـلـ الـشـرـائـعـ الـسـمـاـوـيـةـ، عـلـىـ حـيـنـ يـيـرـزـ هـذـاـ أـيـضـاـ أـنـ اـبـنـ رـشـدـ، وـهـوـ الـعـقـلـانـيـ الـقـحـ، لـمـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـتـخـلـىـ عـنـ أـفـكـارـهـ وـمـعـتـقـدـاتـهـ الـعـقـلـيـةـ، الـتـيـ يـؤـكـدـ فـيـهـاـ دـائـمـاـ أـنـ هـنـاكـ خـصـائـصـ ثـابـتـةـ ضـرـورـيـةـ لـكـلـ شـيـءـ، فـكـيـفـ إـذـاـ اـنـعـدـمـ هـذـهـ الـضـرـورـةـ الـثـابـتـةـ تـعـودـ مـرـةـ أـخـرـىـ؟ـ، إـنـ ذـلـكـ يـعـدـ فـيـ رـأـيـهـ هـدـمـاـ لـفـكـرـةـ السـبـبـ وـالـمـسـبـبـ،ـ الـتـيـ يـؤـمـنـ بـهـاـ، وـيـعـدـهـاـ أـسـاسـاـ يـقـومـ عـلـيـهـ نـظـامـ الـكـوـنـ كـلـهـ<sup>(3)</sup>.

1- د. نـيـلـةـ ذـكـرـيـ، اـبـنـ رـشـدـ وـالـمـؤـثـرـاتـ الـيـونـانـيـةـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـإـلـهـيـةـ، صـ 294ـ.

2- انـظـرـ: دـ. أـحـمـدـ فـؤـادـ الـأـهـوـانـيـ، الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، مـكـتـبـةـ الـأـنـجـلـوـ الـمـصـرـيـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1957ـ، صـ 136ـ.

3- نـيـلـةـ ذـكـرـيـ، اـبـنـ رـشـدـ وـالـمـؤـثـرـاتـ الـيـونـانـيـةـ فـيـ فـلـسـفـةـ الـإـلـهـيـةـ، صـ 294ـ.

## نتائج البحث:

- 1 - لم نجد في الحضارة اليونانية قبل أفلاطون وأرسطو أفكاراً واضحة عن البحث والمعاد، بقدر ما كانت أفكاراً يكتنفها الغموض والضبابية، ولكن مع أفلاطون وأرسطو تبلورت نظرية متكاملة ذات مقدمات عقلية، أدت من ثم وبالتالي إلى نتائج، هي مواقف ألقت بظلالها بعد، ذلك على الفكر الإسلامي على نحو واضح جداً.
- 2 - أما الفلاسفة المسلمون عموماً فقد قالوا بالمعاد الروحاني تأسياً على مقدماتهم الممهدة للوصول إلى ذلك الموقف وتلك القناعة، ومنها:
  - 3 - إنَّ الإنسان عندهم أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى (أنا) منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم عنه أنه النفس. وأنَّ البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكنًا، على أنه غيره وخارج الذات عنه.
  - 4 - إنَّ النفس الإنسانية واحدة، ولكنها متعددة القوى، تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية، وهناك قوى أخرى، تفعل أفعالها بلا آلية جسمانية، وهي القوة العقلية، التي تسمى القوة الناطقة، التي تختص بالنفس الإنسانية، وهي أفضل القوى النفسانية إطلاقاً.
  - 5 - كثيراً ما تمسك فلاسفة الإسلام بالصورة الظاهرية لتعريفات النفس، سواء ما كان منها أفلاطونياً أم أرسطوياً، إلاَّ أنَّ هناك شبه إجماع على

تعريف أرسطو لها: «النفس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»، إلا أنهم سلكوا بعد ذلك سلوكاً دالاً على استقلالهم في الرأي، فنجد الفارابي ينتهي إلى موقف مبادر لـأرسطو، حين أكد أن النفس على الحقيقة هي كمال الجسم، وأمّا هي فكمالها العقل، والإنسان هو العقل، وأمّا ابن سينا فمع بدايته الأرسطية في التعريف كما الفارابي أيضاً نجده مفترقاً عن أرسطو في كون النفس صورة البدن، متنلاقاً مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية جوهر غير مخالط لل المادة، بريء من الأجسام، منفرد الذات بالقوام والعقل. وذلك تجنبًا للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه الفكرة، والذي سيقوده حتماً إلى رفض خلودها وبقاءها بعد الموت بالمعنى الفردي، الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا، الذي لم يكن أمامه بدًّ إلا أن يعرض له، لكي يوفق بين الدين والفلسفة، بعده كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، ولغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية، والطريف هنا أنَّ ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتعيزها من الجسم بتلك الملاحظات، التي وردت في كتاب (النفس) لأرسطو، والتي تتلخص في أنَّ الحواس تضعف أو تتعطل إثر الإحساسات القوية. ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأنَّ النفس، إذا كانت جوهرًا مستقلًا قائمًا بذاته، فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً، لأن القول إن للصورة وجوداً مستقلًا عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم.

6 - إن النفس عند هؤلاء الفلاسفة جوهر روحي غير جسم ولا جسماني، لأن الجوهر الذي تحل فيه الصور العقلية والكلية جوهر

روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة، التي يدرك بها الإنسان الموجود المطلق الواجب الوجود المتره عن الجسمية، والمدرك لشيء غير جسماني، لا يجوز أن يكون جسماً لأنَّ الجسم لا يدرك إلاً جسماً.

7 - يرى الكندي إمكان المعاد الجسماني، وإن كيفية الإعادة سوف تكون عن جمع بعد تفريق، أي جمع الأجزاء الباقيَة إلى يوم البعث، تميزاً للفعل الإلهي من الفعل البشري، وإنكاراً للشَّبهة التي منها أنَّ الزمان لا بدَّ منه للخلق، فالذِّي بلغت قدرته أن يعمَل أجراماً من لا أجرام، فأنخرَج أيساً من ليس، بحسب تعبير الكندي فليس يحتاج إلى يعمَل في زمان.

8 - أثبت الفارابي خلود النفس على نحو عام دونما تحديد لها بفاضلة أو جاهلة، وذلك بنصوص صريحة قاطعة، ليس فيها لبس أو غموض في ثلاثة من كتبه هي: (الدعاوَى القلبيَة)، و(عيون المسائل)، و(التعليقات).

9 - أثبت الفارابي في كتابيه (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) خلود النفس الجاهلة، فمرة قال بخلودها في الشقاء، وأخرى قال بفنائها وانحلالها إلى العدم.

10 - إذ يثبت، الفارابي خلود النفس الفاضلة على نحو قاطع، وخلود النفس الجاهلة على نحو متعدد، من هنا فإن شقة الخلاف باتت ضيقة جداً، وتنحصر في خلود النفس الجاهلة فحسب، وتفسير ذلك أنَّ الفارابي حينما تعرض لمصير النفس في هذا الموضع من كتابيه (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) لم يكن بقصد بحث فكرة النفس وخلودها بقدر ما كان يريد عرض القضية في مجال التصور الإسلامي عن الثواب والعقاب في اليوم الآخر، حيث تجزى كل نفس بما كسبت.

11 - أما ابن سينا فالمعاد عنده روحاني فقط، والحياة في الآخرة عقلية روحية، والسعادة والشقاوة هناك روحانيتان عند تخلص النفس من البدن وأثار الطبيعة ويمثل ذلك قال ابن باجة وابن طفيل.

12 - يرى الغزالى فيما يتعلق من بهذا الجنس بأصول العقائد المهمة أنه يجب تكفير من يغير ظاهر النصوص الدينية بغير برهان قاطع، كالذى ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيه قطعياً، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وواضح هنا أن الخطاب موجه إلى الفارابي وابن سينا، لدحض حجج ومزاعم ابن سينا العقلية، التي ذهب فيها إلى عدم إمكان المعاد الجسماني.

13 - أما ابن رشد وبناءً على مقدماته الخاصة فقد انتهى إلى أن المعاد على نحو إنساني كلى، لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فلا شيء في رأيه أزلي أكثر من العقل الكلى أو النفس الكلى.

## قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

### 1- المطبوعات:

• الألوسي، د. حسام محيي الدين:

دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.

فلسفة الكندي وأراء القدامي والمحدثين فيه، ط١، دار الطليعة، بيروت، 1985م.  
الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطبعة جامعة بغداد، 1990م.

• آل ياسين، د. جعفر:

فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، ط١، دار الأندلس، بيروت، 1980م.

فيلسوف عالم- دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفي، ط١، دار الأندلس، بيروت، 1984م.

• ابن باجة، أبو بكر بن الصاتغ:

كتاب النفس، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1960م.

تدبر المتوحد، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968م.

تدبر المتوحد، تحقيق: معن زيادة، دار الفكر، بيروت، د. ت.

رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية.  
رسالة الوداع، ضمن: رسائل ابن باجة الإلهية.

شروحات السمع الطبيعي، تحقيق د. معن زيادة، ط١، دار الفكر،  
بيروت، 1978م.

في المتحرك، ضمن: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (تصوص فلسفية غير  
منشورة) تحقيق: د. جمال الدين العلوى، دار الثقافة، بيروت- دار النشر  
المغربية، الدار البيضاء، د. ت.

ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة، ضمن: رسائل فلسفية غير منشورة  
(العلوى).

• ابن تيمية:  
منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية،  
القاهرة، 1989م.

• ابن رشد:  
كتاب تلخيص النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، ط١، مكتبة التهضة  
المصرية، القاهرة، 1950م.

تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: موريس بويج، بيروت،  
1967م.

تهاافت التهاافت، تحقيق: موريس بويج، ط٣، دار المشرق، بيروت، 1992م.  
الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ  
إبراهيم الغربي، بيت الحكمه التونسي، ط١، 1997م.

تهاافت التهاافت، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة  
العربية، بيروت، 1998م.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري،  
ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد  
عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

- ابن سينا:
- رسالة السعادة، ط 12، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1953هـ.
- الأضحوية في المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط 1، دار الفكر العربي، 1949م.
- مبحث عن القوى النفسانية، ضمن: أحوال النفس - رسالة في النفس وبقائها و معادها - تحقيق: د. أحمد فؤاد الاهواني، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.
- رسالة في ماهية العشق، نشرة: أحمد اتس، إسطنبول، 1958م.
- الشفاء، الإلهيات ج 1، تحقيق: الأستاذين الأب قنواتي و سعيد زايد، تقديم و مراجعة: د. إبراهيم مذكر، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م.
- الشفاء، الإلهيات، ج 2، تحقيق: محمد يوسف موسى و آخرين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960م.
- التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- الشفاء، النفس، تحقيق: الأستاذين الأب قنواتي و سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975م.
- المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978م.
- عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1980م.
- منطق المشرقيين، تقديم شكري التجار، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1982م.
- الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ط 1، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1984م.
- النجاة، تحقيق: سليمان دنيا، ط 1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.
- الإشارات والتبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1992م.
- رسالة الحدود، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997م.

مبحث عن القوى التفسانية أو النفس على سنة الاختصار، تحقيق، ادوارد بن كريستيانوس فنديك الامريكي، دار العلم للجمع، بيروت، د. ت.

• ابن طفيل:

حي بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، ط 1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1974م.

حي بن يقظان، تحقيق: أحمد أمين، دار المدى، بغداد، دمشق، 2005م.

• البغدادي، ابن الطيب، أبو الفرج:

الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق: الدكتور علي حسين الجابري (وآخرين)، بيت الحكمة، بغداد، 2002م.

• أبو ريان، د. محمد علي:

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 2، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1973م.

• إخوان الصفا:

رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1999م.

الرسالة الجامعية، تحقيق: مصطفى غالب، دار صادر، بيروت، 1974م.

• أرسطو طاليس:

الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.

الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

في النفس، نقله إلى العربية: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1980م.

كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهوازي، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب، القاهرة، د. ت.

• أفلاطون:

طيماؤمن، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: أليير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، 1968م.

فيدون، ترجمة: علي سامي النشار وعباس الشريبي، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1974م.

محاورات ونصوص، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة. د. ت.

• أفلوطين:

التساعية الرابعة، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.

• الأندلسى، ابن حزم:

الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط1، المطبعة الأدبية، القاهرة، 1320هـ.

الأهانى، د. أحمد فؤاد:

الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م.

الكتندي فيلسوف العرب (مسلسل أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1985م.

أفلاطون (مسلسل نوابغ الفكر الغربي 5-4) ط4، دار المعارف، القاهرة، 1991م.

• بدوى، عبد الرحمن:

أرسطو، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت- دار القلم، بيروت، 1980م.

رسائل فلسفية، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1980م.

• للتأكد، د. محمد:

الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط9، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

- التكريتي، د. ناجي:  
النفس في فلسفة إخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، 1985م.
- الفتازاني، أبو الوفا:  
ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م.
- الجابري، د. محمد عابد:  
نحن والتراث، ط٤، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1985م.
- الحفني، د. عبد المنعم:  
المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.
- الخضيري، د. زينب:  
ابن سينا وتلاميذه اللاتين، ط١، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1986م.  
أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م.
- خليف، د. فتح الله:  
فلسفة الإسلام، دار الجمعيات المصرية، الإسكندرية، 1976م.
- دي بور:  
تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1988م.
- ذكري، نبيلة:  
ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسنته الإلهية، ضمن ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.

- الرازي، فخر الدين:  
شرح عيون الحكمة، تحقيق: الشيخ أحمد السقا، مؤسسة طهران، 1415هـ.  
المباحث المشرقة في علم الطبيعتا والالهيات، تحقيق: محمد المعتصم  
بالله البغدادي، ط1، دار ذوي القربي للنشر، قم، إيران، 1428هـ.
- رسل، برتراند:  
تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط2، لجنة التأليف  
والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.
- رينان، آرنست:  
أين رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعير، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،  
1967م.
- زيادة، د. معن:  
الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ط1، دار أقرأ، القاهرة، 1985م.
- زيد، سعيد:  
الفارابي (سلسلة توابع الفكر العربي)، ط2، دار المعارف، مصر، 1970م.
- زيفور، د. علي:  
الفلسفات الهندية، ط1، دار الأندلس، بيروت، 1980م.
- للتأكد، مصطفى:  
الحقائق الروحية الكبرى- مختارات من راما كرشنا، دار النهار للنشر،  
بيروت، 1978م.
- سليمي، د. جمال رجب:  
نظريات النفس بين ابن سينا والغزالى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،  
2000هـ.

- الشافعي، حسن محمود عبد اللطيف:  
نظريّة الحركة الجوهرية عند ملا صدراً في سياق الفكر الإسلامي، ضمن كتاب: **الملا صدراً والفلسفة العالمية المعاصرة** - بحوث مؤتمر الملا صدراً الإيراني العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، بيروت، 2007 م.
- شيخ الأرض، تيسير:  
أبن سينا (سلسلة أعلام الفكر العربي)، ط١، دار الشرق الجديد، بيروت، 1962 م.
- الشيرازي، ملا صدرا:  
مفاتيح الغيب، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2008 م.
- صالح، مدنی:  
ابن طفیل - قضایا و مواقف، دار الرشید للنشر، بغداد، 1980 م.  
ابن طفیل و قصہ حی بن یقظان - نظریہ و منہج و تطبیق، ط١، دار شؤون الثقافیة العامة، بغداد، 1998 م.
- صلیبیا، جمیل:  
من أفلاطون إلى ابن سينا، ط٤، دار الأندلس، بيروت، 1951 م.  
تاریخ الفلسفة العربية، ط٢، دار الكتاب اللبناني، 1973 م.
- الطریحی، محمد کاظم:  
ابن سينا - بحث و تحقیق: مطبعة الزهراء، النجف، 1949 م.
- العاتی، د. ابراهیم:  
الإنسان في فلسفة الفارابی، ط١، دار النیوگ، بيروت، 1988 م.
- عبد الله، وجیه أحمد:  
الوجود عند إخوان الصفا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989 م.
- عبد الباری، د. فرج الله:  
الفلسفة في الإسلام، دراسة و نقد، دار التربية، بغداد. د. ت.

- عبد الرازق، مصطفى: خمسة من أعلام الفكر الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- العبد، عبد اللطيف محمد: الإنسان في فكر إخوان الصفا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976م.
- العراقي، د. محمد عاطف: مذاهب فلاسفة المشرق، ط٤، دار المعارف، مصر، 1975م.
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط٤، دار المعارف، مصر، 1978م.
- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ط٤، دار المعارف، مصر، 1985م.
- الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م
- عفيفي، د. زينب: ابن باجة وأراؤه الفلسفية، تصدر د. عاطف العراقي، ط١، دار الوفاء، الإسكندرية، 2000م.
- الغزالى، أبو حامد: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، 1971م.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط٥، دار المعارف، القاهرة، 1972م.
- الأربعين في أصول الدين، ط١، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1978م.
- الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ط١، دار الفكر، بيروت، 2003م.
- روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن: مجموعة الرسائل.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن: مجموعة الرسائل.
- كيمياء السعادة، ضمن: مجموعة الرسائل.
- المغضون به على غير أهله، ضمن: مجموعة الرسائل.
- المنقد من الضلال، ضمن: مجموعة الرسائل.
- ميزان العمل، تحقيق د. سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، مصر، 2009م.

تهاافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٩، دار المعارف، القاهرة، 2007م  
إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، مصر، د. ت.  
معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د. ت.

• غلاب، محمد:

الفلسفة الإغريقية، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت.  
الفلسفة الإسلامية في المغرب، دار إحياء الكتاب العربي، 1948م.

• الفارابي، أبو نصر:

عيون المسائل، ضمن مجموعة رسائل الفارابي، القاهرة، 1907م.  
الجمع بين رأيي الحكمين، ضمن مجموعة الرسائل (القاهرة).  
آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: أليير نصري نادر، ط١، المطبعة الكاثوليكية،  
بيروت، 1959م.

السياسة المدنية، تحقيق: د. فوزي متري النجاري، ط١، المطبعة الكاثوليكية،  
بيروت، 1964م.

الملة ونصول آخرى، تحقيق: د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968م.  
الجمع بين رأيي الحكمين، تحقيق: د. علي بو ملجم، دار الهلال، بيروت، 1966م.  
نصول الحکم، ضمن: رسائل الفارابي، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط٢، دار  
البيانات، دمشق، 2008م.

رسائل التعليقات، ضمن: الرسائل (الجبر).

الدعاوی القلبیة، ضمن: الرسائل (الجبر).

• الفاخوري، حنا وخليل الجر:

تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران، بيروت، 1968م.

• فالترز، ريتشارد:

الفلسفة الإسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة: محمد حسين  
توفيق، دار العلم للملائين، بيروت، 1958م.

- فخرري، د. ماجد:  
أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م.
- أسطور المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.
- فرح، الخوري إلياس:  
الفارابي، مطبعة المرسلين اللبنانيين، بيروت، 1987م.
- فرنر، شارل:  
الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، ط1، بيروت، 1968م.
- قاسم، محمود:  
النفس والعقل عند الفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1949م.
- كارادافو، البارون:  
ابن سينا، ترجمة: عادل زعبي، ط2، مراجعة وتقديم: محمد عبد الغني حسن، دار بيروت، 1970م.
- كرم، يوسف:  
تاريخ الفلسفة اليونانية، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- الكندي:  
رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950م.
- رسالة في الإباهة عن العلة الفاعلة، ضمن: الرسائل.
- رسالة القول في النفس، ضمن: الرسائل.
- رسالة كلام في النفس مختصر وجيزة، ضمن: الرسائل.
- رسالة في الفلسفة الأولى، ضمن: الرسائل.
- رسالة كمية كتب أسطور، ضمن: الرسائل.

رسالة الحدود والرسوم، ضمن: د. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997م.

- مبارك، محمد: الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، 1971م.
- محمد، يحيى: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.
- محمود، عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالة حي بن يقطان، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت.
- مذكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق، ط٣، دار المعارف، القاهرة، 1983م.
- الموسوي، د. موسى: من الكندي إلى ابن رشد (سلسلة زدني علماً)، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٣، 1982م.
- نجار، رمزي: الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د. ت.
- الهاشم، جوزيف: الفارابي (سلسلة نوابع الفكر العربي)، ط١، دار الشرق الجديد، 1960م.
- هويدى، يحيى: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط١، مكتبة النهضة المصرية، 1967م.
- اليازجي، د. كمال: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، ط٦، بيروت، 1979م.





إصدارات  
2011-2012  
صفقات للدراسات والنشر

ندو فكر حضاري متعدد

سوريا - دمشق - منبة 3397

هاتف 2213095 - 2233019 تلفاكس،

[www.darsafahat.com](http://www.darsafahat.com) [info@darsafahat.com](mailto:info@darsafahat.com)

1) الله والفيزياء الحديثة، بول دافيز، ترجمة هالة العوري، 2012م.

2) الفنان في الإنسان - كبار الصوفية، هالة العوري، 2012م.

3) النشأة الدموية للأسرار المفقودة للماسونية، جون ج. روينسون، ترجمة وتعليق، محمد الواكد، 2012م.

لقد استخدمت الماسونية لقرون رموزها وطقوسها الغامضة في مسرية تامة، وذلك قبل أن تكشف عن وجودها في لندن في عام 1717م. ما إن أصبحت الماسونية معروفة، انتشرت في أنحاء العالم كافة، واستقطبت للملوك، والأباطرة، ورجال الدولة؛ لكن يقسموا بينها للقدس. استقطبت - أيضاً - الثوريين العظام؛ مثل جورج واشنطن، وسام هيوستن في أمريكا، خوازيز في المكسيك، وغاريالدي في إيطاليا، وويلفاري في أمريكا الجنوبية. كما أنها منت لقرون من قبل هتلر، وموسوليني، وأية الله الخميني، ولكن؛ من أين أتت هذه المنظمة القوية؟ ما الذي كانت تفعله في تلك القرون العربية قبل أن تخرج من سرتها إلى التور قبل أكثر من 270 سنة؟ ولماذا هذه الكرامهة العجاء والوحشة التي شنته الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ضد الماسونية؟ وهذه الرواية البوليسية الدهشة تجيب عن تلك الأسئلة، وتشتت أن فرسان الهيكل في بريطانيا، الذين ذرّوا من اعتقال وتعذيب البابا والملك قد شكلوا جمعية مسرية ذات حماية متبادلة، أطلق عليها - فيما بعد - اسم: الماسونية.

بناء على سنوات من البحث الدقيق، هذا الكتاب يحلّ آخر ما يبقى من التماز الماسوني - كلّ ما لهم ورموزهم، والغازهم، السرية التي فقدت معانها الحقيقة في العصور القديمة. مع خلقة غنية تلقى الضوء على المارك الدامي، وعلى الملوك الانتهازيين والباباوات الملوك، وعلى التعذيب والاضطهاد الديني الذي مورس في القرون الوسطى، نجد أن هذا الكتاب القيم والمهم يجعلنا نلقي نظرة جديدة على تاريخ الأحداث التي أتت إلى الإصلاح البروتستانتي.

جون ج. روينسون هو كاتب ذو اهتمام خاص، في تاريخ بريطانيا، في العصور الوسطى، وفي الحروب الصليبية. يترأس أمانة أمريكا مكرسة للبحث التاريخي والنشر. السيد روينسون هو مدير أعمال تنفيذي، ومزارع أغنام، وجندي بحرية سابق، كما أنه عضو في أكاديمية العصور الوسطى الأمريكية، وفي منظمة المؤرخين الأمريكيين، وعضو في اتحاد المراقبين الملكي في لندن. يعيش في مقاطعة كارول في كنتاكي.

4) أصول النقد والتحليل في الكتابة التاريخية (مجموعة مقالات)، أ. د. عرقضى حسن النقىب، 2012م.

هذا كتاب عن إشكالات النقد والتحليل في العمل الكتابي الأكاديمي من وجهة نظر كمنهجية. تتضمن مقالات تعود لحقول التاريخ السياسي والتقطم وعلم التاريخ لدول الخلافة والدول التي تعرّضت لها، كتب بموضوعية تامة، بعيدة عن التحييز أو أي هوى فكري أو عقائدي، تجعلها يعود للقارئ المتخصص وطلبة الدراسات العليا أكثر مما تخدم اهتمامات وعناية القارئ العام، والأهم أن الكتاب ليس بنظريّة افتراضية في روّاه وكتابات المؤرخ يقدّر ما هو ت Hutchins معري في لقوال المؤرخين عن المشكلات المنهجية والتاريخية الواردة في المصادر والمراجع واستخداماتها في العمل الكتابي الناجح. مخطوطة الكتاب تتكون من سبع مقالات متداخلة منهجياً، كلها اعتمدت التوثيق الدقيق وأحياناً التزمت كذلك في النقل للأفكار والنصوص المستخدمة وما سواها من لاعبات غير معتمدة، الأولى تدور حول مصنف نكت الوزراء للجاجرمي، أحد الصدّور الكبار أيام الصلاج الأواخر والفرع الفقوري الحاكم في باميان، والثانية تناولت تطاولات الواعظ والمصنف البينلدي الشهير ابن الجوزي على مؤرخ مرو وكبير بيت السمعاني أبو سعد المرزوقي، والثالثة في النسب الفاطمي وأشكالاته المنهجية، فيما تناولت الرابعة حالة الإدارة الحلبية وقطورت الزيارة الأيوبيّة المحلية أيام مملكة الظاهر غازى والعزيز محمد وحفيفه الناصر يوسف، سلطان الشام في تسييّته اللاحقة، والخامسة تعالج الجهد الذي بثّه الأتابك عماد الدين ذنكي من أجل انجاته في التغلب على أولى الإمارات الصليبية الأربع التي قامت في بلاد الشام أيام الحملة الصليبية الأولى في 1190م. وهناك مقالتان في الإنكليزية عن أهمية وأصالحة السياسات.

5) الذات الجمالية، أ. د. عقيل مهدي يوسف، 2012م.

6) العاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي إلى لين رشد (مقارنة تحليلية)، د. زياد كريم الصلاحي

7) الفن عند الفارابي، زياد مردغاني، 2012م.

8) إشكالية المقل والقلانية لدى برهان خليون وعبد الله العروي، مبارك حامدي.

9) معجم الفاضل العقيدة الإسلامية، أ. د. عادل سلّي، بضممه جي، 2012م.

إن مفهوم العقيدة في اللغة مأخذ من العقد والربط والشدة بقوه، ومنه الإحکام والإبرام، والتماسك، والمراسة، والإثبات؛ ومنه اليقين والجزم. أما مفهوم العقيدة أصلطاها فهو يطلق على الإيمان الجازم والحكم القاطع الذي لا يتطرق إليه شك. وعليه فإن دراسة الفاضل العقيدة ومصطلحاتها، وتحديد معانها على مذهب أهل السنّة والجماعة، وبيان مراد الطوائف بها، كل ذلك ضروريه ماسة، وأهميته لا تخفي، يحوي هذا العمل على أكثر من 950 مصطلح، والتي حاولنا أن نشمل فيها معظم مصطلحات العقيدة الإسلامية.

10) **تميم البرغوثي** مثيرات الأسلوب الشعري دراسة نصية في الم prezات الجمالية ومحاترات شعرية، عصام شرقج، 2012م.

تمتاز القصيدة عند البرغوثي بعزاوجتها بين إيقاع شعر التمثيل، والإيقاع العمودي الكلاسيكي، وهذه المزاوجة ساهمت في تكثيف رؤيته والتغيير عنها بطرائق جديدة مبتكرة، تؤكد شاعريته بمهارته في صوغ لغة شعرية مثيرة، إن أبرز ما يميز شعرية البرغوثي طريقة بنائه للقصيدة، فهو يبنها على القفلة الشاعرية الدهشة التي تتجاوز البناء المسطحي الساذج، محاولاً بناء القصيدة كاملاً على دكانز قصيدة.

تفق قصائد تميم على قضايا وجودية كبيرة، وقضايا قومية كبيرة، فهو شاعر شعولي الروية واسع النظور، عميق الحسّ الإدراك، ومرهف الأسلوب الإبداعي، يلوّن في أساليب قصائده تبعاً لثيرات التشكيل وطريقة البناء، وهو ذو موهبة فذة في القاطل للشاهد وتصوّره، وواقية حسية حية مباشرةً حيناً، وترسم ذهني تخيلي بعيداً حيناً آخر.

تمتاز قصائده بعزاوجتها بين أسلوب السؤال، والنداء، وأسلوب السرد والحوار بخلق حركة جدلية صاحبة ضمن الدقة الشعرية الواحد.

لن شعرية البرغوثي ترتكز على مثيرات الصورة الحركية أو الصورة التصريحية ذات الزخم الانفعالي، والاحتجاج الناضب، لهذا يطعن على قصائده ليقاع الأصوات المجهورة الحادة الصاحبة على ليقاع الأصوات المهموسة، ما يجعل نفسه الشعري نفساً حاداً عنيفاً في كثير من الحالات، خاصة في الشكل العمودي.

11) **الناخوط وثورة الشعرية (بين شعرية النثر وشريحة الشعر) ومحاترات شعرية**، عصام شرقج، 2012م.

تمتاز قصائد محمد الناخوط بعزاوجتها التشكيلية المراوغة التي تخفي وراءها عبّاً في العقائد والشراطع والعادات؛ مما يجعلها تضج بالشكوى والآلم والسخرية اللاذعة بمعالم الوجود وحركة الأشياء، وتمتاز بطابعها التجريدي رغم إيقاعها العامجي البسيط؛ من خلال الاستعارات المفاجئة التي تعتمد المزج بين المحسوسات أو المجردات، لإثارة الحركة الذهنية صوب قدام الموصفات وغرايبها الإنمائية.

تكتظ قصائد الماغوط بعجاجم لنوى سياسى يشي بالواقع المعاصر والتطورات العيامية المعاصرة؛ إذ تجده يستخدم مصطلحات مشتقة من حقل السياسة، وتمتاز قصائده بتنوع حقولها الدلالية، كحفل النبات والماء والاقتصاد والتجارة وحفل الزراعة وعلم الاجتماع والفلك والسياسة والطب والهندسة ويتراكم المفهومات والمسميات المتبااعدة، لخلق تراكيب جديدة مثيرة تشي بالمراوغة التشكيلية والحنكة الاستعاراتية بالمزج بين الأوصاف الحسية والمجردة والأوصاف المجردة بالحسية مما يجعل مفردات قصائده متعددة متنوعة ممعنقة من حقول مختلفة؛ وكان معجمه الشعري موسوعة علمية متكاملة شاملة للمفردات الحياتية كلها على المستويات كافة.

12) **مملوح عدوان مدونات الفن الشعري ومحاترات شعرية**، عصام شرقج، 2012م.

تكشف مدونة التجربة الشعرية - عند مملوح عدوان - عن رؤى جمالية؛ تميزت بها أمداء هذه التجربة؛ كحيازتها على مداخلات الترات والتقنيات السردية الفاعلة في تحريك الحديث الشعري؛ وتكثيف مدونات القصيدة - لديه - بما في ذلك تمزيز الطاقة الدلالية والإيحائية لقصائده؛ من حيث الكثافة الشعورية وللد الانفعالي لهذه التجربة والقدرة التصويرية على مبادلة القارئ بالجديد والممتع على الدوام؛ نظراً إلى ما تمثله هذه التجربة من فضائلات دلالية غاية في المكافحة والموازنة التصويرية والتقنيات التخييلية القاترة على بث الحديث الشعري وتنمية فاعليته الدلالية ضمن المقام النصي العام.

13) **التعصب في الفكر الصهيوني**، عبير سهام مهدي، 2012م.

يعد التمثّب ظاهرة مركبة متعددة الأسباب والأوجه، فـهـ أسباب اجتماعية، وسياسية، ونفسية، وهو ظاهرة عامة، عرفتها القيارات الفكرية المختلفة في حقب التاريخ كلها، مع التباين في أسبابها وأنماطها وصورها، حيث تختلف مكونات التمثّب وطرق ممارسته.

ويبدو أن الاهتمام ببحوث التوجهات التصويرية نحو الجماعات والقوميات الأخرى قد بدأ منذ العشرينات من القرن العشرين على يد بوجاروسن، وقياسه للمسافات الاجتماعية التي يوحي بها الشخص بينه وبين أعضاء القوميات الأخرى لينتهاء من المصاہرة وانتهاء إلى زيارة البيل أو الطرد منه.

وتبعد أهمية الدراسة التي بين ليدينا، والتي تحاول الكشف عن ماهية هذه الظاهرة ومكوناتها الفكرية والنفسية ووسائل تعميتها، هنـأـ على تسلـيـط الضـوـء عـلـى الـهـمـةـ التي يـؤـيـدـهاـ التـعـصـبـ فيـ مـيـاهـةـ الشـخـصـيـةـ اليـهـودـيـةـ التـصـيـرـةـ وـتـكـوـنـهاـ وـتـقـصـيـنـهاـ الأـلـلـ الذي تـرـكـهـ ظـاهـرـةـ التـعـصـبـ بـعـدـ قـيـامـ الـكـيـانـ الإـسـرـائـيـلـيـ عـلـىـ الـمـسـتـوـيـنـ الدـاخـلـيـ وـالـخـارـجـيـ،ـ وهذاـ كانـ وـاصـحاـ فيـ الـاسـتـنـاجـ العـالـيـ لـهـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـقـانـونـيـ وـالـفـكـرـيـ،ـ والـذـيـ تـوجـ بـاسـتـصـارـ قـرـارـ الـجـمـعـيـةـ الـعـامـةـ لـلـأـمـمـ الـمـعـدـةـ ذـيـ الرـقـمـ 3379 عـامـ 1975ـ.

14) **فن الترجمة " بين النقل والإبداع في سرد شهرزاد"**، ياسمين فيلوج، 2012م.

ما من محطيات خالصة إلا وتنوّل إلى نتائج إيجابية، من باب الاستباط، وليس من باب الحكم. ومن ثم فإنه يفترض من "متخصصي" موضوع الترجمة، والمستيقضين في بحثها، التسلح بأدوات النص، والكتابة، والقراءة، والتلاؤل؛ والأـ يكون ملـماـ بـثـقـافـةـ الـلـفـتـينـ،ـ المـتـرـجـمـ مـنـهـ وـالـمـتـرـجـمـ إـلـيـهـ وـحـسـبـ؛ـ بلـ يـفـتـرـضـ أـنـ يـكـوـنـ عـلـىـ وـعـيـ تـامـ بـفـنـيـاتـ تـحـلـيلـ الـمـعـنـيـ،ـ وـعـلـىـ دـرـاـيـةـ وـاسـعـةـ بـقـوـاتـ الـتـشـكـيلـ الـبـلـاغـيـ،ـ وـالـنـحـوـيـ،ـ وـالـلـهـائـيـةـ.

15) **معان المعنى في الشعر العربي الحديث**، د. عبد القادر فيلوج، 2012م.

الشعر جوهر الرؤيا الكشفية التي تبحث في علاقتنا بالكون، وتقرب صلتـاـ فيما تـعـنـدـ المـرـفـةـ الـبـيـشـيـةـ بـالـعـرـفـةـ الـوـجـودـيـةـ؛ـ الأمرـ الذيـ يـدـفـعـنـاـ إـلـىـ تـقـيـيـرـ الـسـؤـالـ النـاتـجـ مـنـ الـقـلـقـ،ـ المـفـعـمـ بـالـصـدـىـ،ـ الـمـلـلـ لـلـصـمـتـ.ـ فيـ طـرـيـقـ الصـاعـدـ إـلـىـ السـكـونـ.ـ بـالـإـمـكـانـ سـؤـالـ الـقـلـقـ الـمـغـيرـ عـنـ الـثـبـاتـ،ـ فـيـ سـبـيلـ التـحـولـ،ـ سـؤـالـ يـفـوـمـ بـكـلـيـتـهـ نحوـ سـلـمـ الـفـكـرـ الصـاعـدـ بـالـمـشـاهـدـةـ،ـ الـلـاهـائـيـةـ.

مشاهدة ظاهر الخفي، مشاهدة الإشعاع التوراتي، المشاهدة المشربة بالسعى الدائب للوصول إلى جوهر رؤيا ملكة الإبداع، المشعة ببناء بعاء جمال روحها الفياض، وتصاغة تركيبتها الباهرة.

ولعل هذا ما يميز القصيدة المعاصرة، في سمعتها الاختراقية، إلى كل ما يمت بصلة إلى الذخيرة الباطنية بحرقة الوجه، حيث البركان الشعري لا يحمد، ولا يسكن بفيضه الكشفي؛ ولكنه دائم البحث عن المتصمر في الكون، والمسكوت عنه في الواقع، وهو الموقف المؤمن للوعي المتجدد، المفضي إلى تعدد زوايا الرؤيا: تجاويا مع كل جزئية من الكون موقفاً بحسب مواقف التفري.

16) ميلاد اللغة العبرية، د. مصطفى زهار، 2012.

يضع هذا الكتاب قواعد اللغة العبرية بين أيدي القراء والدارسين لا لهذه اللغة من روابط قرائية وثيقة باللغة العربية فهما من أصل سامي واحد، وبينهما ارتباط لفوي وثيق، فضلاً عن كونها لغة العهد القديم، مما يجعل الإسلام التام ينبعها الدينية وتطويعها لخدمة النص القرآني وفهم أسراره أمراً واجباً لدارسي التصوصون الدينية. ولنفهم طبيعة التصوصون الدينية وما قد تحوّله من مشاكل لغوية لا يستقيم إدراك الهدف منها أو شرحها دون أن نفهم اللغة التي كتبت بها فهما ملبياً وذلكر من خلال الوقوف على أسرار هذه اللغة وتراكيبيها التحوية. أضاف إلى ذلك دور اللغة العبرية في الكشف عن الكثير من غموض الألفاظ والتراكيب في لغتنا العربية وأسهامها في تصور مراحل تطورها اللغوي. فاللغة هي الظاهرة الأولى في كل عمل فني يستخدم الكلمة كأداة للتعمير، لأنها أول شيء يصادقنا، هي النافذة التي من خلالها نطل ومن خلالها نتسع. هي المفتاح الذي يفتح كل الأبواب فاللغة هي الجناح الناعم الذي ينطلقنا إلى متن الآفاق. وقد عرف الإنسان العالم أو حاول أن يعرفه للأول مرة يوم ان عرف اللغة.

17) مقاريات في دراسة النص التوراتي (سفر راحوت المودجا)، د. مصطفى زهار، 2012.

إن أهمية هذا البحث تجيء من الدور الكبير الذي تلعبه الأديان على مستوى العلاقات الإنسانية.

- كيف يمكن أن نفك التماهي الذي يصطنعه أتباع الأديان بين عقولهم وبين نصوصهم الدينية؟

- كيف نجعل العقل يعي لعقله التصوصون؟

- كيف نزيل من العقل أخانيته الطائفية بأن يدرك أن الطائفية في عمقها تقي للعقل واغتيال للإنسان؟

إن النصوص التوراتية والقرآنية تنتج بعض أتباعها نظريات في التطرف والكرهية أشعلت حروباً طاحنة حصدت أرواح البشر، والإشكال الأعمق هو أن جميع الأديان تدعى أنها موجهة لجميع البشر في كل الأمة والأزمة.

لا نريد تقديم فراغة طائفية ولكن نريد فراغة إنسانية للدين، فراغة جديدة للذمن الديني تستجيب لمصلحة هذا الإنسان وتحتضر روح ومقاصد الدين والأديان في عمومها.

وقدمنا بدراسة البنية التركيبية للعهد القديم والروايات المختلفة لضامينه وقضاياها، مبررین نظرية المصادر داخل العهد القديم انطلاقاً من الدراسات الغربية، مسلطين الضوء على أهم التضاعيا التي تناولها النقاد منذ الإرهاميات الأولى لنظرية المصادر إلى تشكيلها في إطار المصادر الوثائقية، والتي شكلت مصادر النص التوراتي.

كما حاولنا إعطاء أهم ترجمات العهد القديم، موضعين الاختلافات الموجودة فيما بينها، هذا بالإضافة إلى تعميمات العهد القديم حسب الرؤية اليهودية، كما أشرنا إلى موقف القرآن الكريم من العهد القديم الذي نحسبه أول رائد لنقد نصوص العهد القديم.

18) نقش كتاب تأثيث الوحدانية في معرفة الله - نموذج لعلم العقيدة والكلام عند مالكية الغرب الإسلامي، الإمام المحدث أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت556هـ) - دراسة وتحقيق وتقديم: يوسف الكلام زادية الشرقاوي، 2012.

ليست الرغبة في تحقيق هذا الكتاب ولبيبة اليوم وإنما ترجع إلى عقد من الزمان، عندما أنسنت جمعية الإمام ابن حزم للطلبة الباحثين في مقارنة الأديان، وكان من أهدافها إعداد فهرمة لكتب المقارنة بين الأديان، وتلقتنا تحن ب فهو رسالة الخزانة الملكية. وأثناء القيام بهذا العمل أثار انتباها مخطوطة مؤلف مجهول تحمل عنوان: نقش تأثيث الوحدانية، فقمنا بطبعها، فتبين أن المخطوطة هي لكتاب الإعلام بما في دين التصارى من الفساد والأوهام للقرطبي، فقمنا باقتاء الكتاب وقررنا (علاوة على تحقيقه) ولا ندعى أن ما قمنا به تحقيق تام، فلا زال يتحققه الشيء الكثير ولكن لما زلنا جهداً مهماً قد يذل في هذا العمل، لم نشأ أن نتركه يضيع، ونحرم الباحثين في هذا المجال من الإطلاع على هذه المخطوطة التي لم تعتمد في التحقيقات العابقة، ونكتفهم مشاق التقليل إلى الخزانة الملكية وطبيتها للقراءة، فقررنا نشر هذا العمل حسب ما وصلنا إليه، أملين أن نعيد نشره مرة أخرى في طبعة منقحة مفيدة بحول الله تعالى.

19) يسوع المسيح خارج العهد الجديد، مدخل إلى الأدلة القديمة، روبرت فان فورست، ترجمة: وسيم صبله، تقديم ومراجعة، دمندر الراي، 2012.

لقد شغلت الباحثين لفترة طويلة قضية شخصية المسيح التاريخية ومدى تطابقها أو اختلافها مع مسيح العقيدة، وانقسموا في تصورهم لشخصية المسيح إلى تيارات متباعدة، كان منهم من يقول أنه كان من الأنبياء المنشرين بنهائية العالم، وأخرين يرون فيه مجرد شخصية خيالية مختلفة، ومنهم من يراه حكماً زاهداً من أتباع الفلسفة الكلبية، لكن معظمهم يعتقد بأن المسيح التاريخي هو غير مسيح العقيدة، ولأنه يسوع المسيح لم يترك أي أثر مباشر، وكل ما يعبر عنه هو الأنجليل التي كتبت بعد حياته بزمن طويل، ولم تكتبه الأسماء التي تسب إليها، فعن الكيسة الآن تستخدم عبارة "وقدماً" أو "وقدماً لمرقص" ... أي أنها مفهولة عنهم. لذلك فإن الدراسات التي تتناول حقيقة يسوع غالباً ما تثير خلافات حادة تشمل، إضافة للباحثين رجال الكنيسة وعامة الناس، وتعتمد هذه الخلافات إشكاليتها الخطيرة لأنها تلامس بشكل مباشر قضيائياً أساسية من الإيمان المسيحي. و يأتي هذا الكتاب معتمداً على المصادر القديمة من خارج العهد الجديد، ليتناول كل تلك الإشكاليات ويضفيها لطراائق النقد العلمي، فيخرج بنا إلى نتائج في غاية الأهمية، إن كان على مستوى عقائد الإيمان المسيحي أو على المستوى التاريخي لشخصية يسوع المسيح.

20) السوق الدينية في الغرب، دارن أشركت، كريستوفرج، أليسون، دوناي ستلوك، لورانس ر. إياناكوتي ترجمة، دعاز الدين عتية، 2012م.

تتجه إلى علم الاجتماع الديني، المحكم بالأطر النظرية الكلاسيكية، الذي طالما ساند أطروحتات أقول المقدس، واتصال العلمنة، وانحسار الدين، انتقادات جمة بشأن قصور لدوافه عن الإحاطة بالواقع الديني الراهن.

ومن هذا الباب تتعالج الأبحاث الواردة في هذا الكتاب الموضع بمناهج مستجدة. في جانب من تلك الأبحاث تعالج سوق الدين في أمريكا، التي تميز بحيويتها العالية وتحرر انشطتها، جراء تطور مفهوم الدين المدني، فضلاً عما يتصرف إليه الدين نحو شتى أطراف النسيج الاجتماعي. كما تتابع الأبحاث، من جانب آخر، الواقع الديني الأوروبي، الذي ما فتئت مؤسسة كنسية واحدة ذات لون كاثوليكي، أو لوثرى، أو أنغликاني، تحكم القضاء في مجلل أقطاره. وقد لا تقنع تلك المؤسسة بما تcum به من خطوة من قبل الدولة، بل تعمل جاهدة للتضييق على نظيراتها من التقاليد الدينية الأخرى.

بات القول بترابع الدين أو تعدد على المحك، جراء اختبار الواقع ضمن اقتصاد الاعتقاد، الذي يقدر ما ينشغل به مسيحي الدين والمتزدين به، يولي الفضاء الحاضر عتية أيضاً، من حيث احتكار النشاط فيه أو تحرره. ومن هنا تقدر وتقيم مستويات الركيد والحرراك في الحقل الديني.

21) العبادات في الأديان السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام، والمصرية والعلقية واليونانية والرومانية والهندوسية والبوذية والزرادشتية والصاوشية)، عبد الرزاق رحيم صلال الموجي، ط3، 2012م.

هذا الكتاب هام جداً جداً، فكم من الناس والمتقين يعرف كيف يصلى اليهود؟ وكيف يتظاهرون؟، وإلى أين يبحرون؟، وكيف يصومون؟، وكيف يتوضأون؟، وما هي أعيادهم؟، وكذلك الأمر للمسيحيين، وهذه الدراسة دراسة مقارنة هامة تبين التصوّص الموثق من التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والستة النبوية ، ما أصاب بعض الديانات السماوية من تحرير وابتعاد عما نزل أصلًا في كتبها السماوية، حتى وصل بعضهم إلى تحطيل ما حرم في كتبهم، وتحريم ما أحل؟، وتبدل ما ليس بدل.

22) العبادات في الديانات القديمة المصرية والعلقية والرومانية والبوذية والزرادشتية والصاوشية، عبد الرزاق الموجي، ط3، 2012م.

23) العبادات في الديانة المسيحية، عبد الرزاق الموجي، ط3، 2012م.

24) العبادات في الديانة اليهودية، عبد الرزاق الموجي، ط3، 2012م.

25) خفايا الاستغلال الجنسي في وسائل الإعلام، ويلسون بولين كي، ترجمة، محمد الوالد، ط3، 2012م.

ما الهدف من الاستغلال الإعلامي الجنسي؟، هذا الكتاب غير العادي يكشف كلّ الطرق التي تقوم بها كلّ من المجالات والصحف والأقنية التلفزيونية والأفلام والموسيقى الشعبية، والتي تقوم على مبدأ الاغتصاب والاستغلال الفكري للشعب، بعد قراءته لا بد أنك ستظفر، وتندر، ولكن بطريقة جديدة تماماً، لا تدعهم يضلونك أبداً، لأنّهم يضلونك وأذننك وفكك وأنفك وحواسك كلها، أيها الشترى، كنْ حريصاً، أولاً من أن الإعلان مصمم من أجل أن يضلل في عالم الخيال، تلك هي رسالة الاستغلال الإعلامي الجنسي، وما الرموز المغشية في وسائل الإعلام الأمريكية؟، ما كفحة قيام تلك الرموز بدمج عقلنا الباطن وتكتيفه؟، إنه كشف متى لعاقب الإغواء اللاشعوري، لأن وسائل الإعلام تعلم كلّ شيء عن مخaliتك، ومخاوفك، وعاداتك المتأصلة والمعيبة، فهي تعلم إذا كيف تستغل مخا你还ك وسلوك الشرائي، وكيفية قيام إعلانات الحلوى بإزالة مخاوفك من زيادة الوزن - اكتشاف أن مجالات مثل (بلاي جير) و(فيغا) المخصصة للنساء، هي في الواقع تستهدف الرجال، كيفية قيام إعلانات المستجائر بإزالة مخاوفك من الإصابة بالسرطان، كيفية قيام الأفلام بابتلاع طرق تعذيب جديدة من أجل إيلامك، ومن أجل زيادة أرياحها، كيفية قيام إعلانات الأزياء بالتجوّه إلى المساحفة المستترة، كيفية نجاح موسيقى الروك الشعبية الصادقة في ترويج المخدرات، كيفية قيام صور الأخبار بقولبة وصياغة أرائك، كيفية تضمين كلمة من أربعة أحرف، وإخفاتها في صور طعامك وفي صور ملابسك من أجل إثارة الرغبة الجنسية، كيفية قيام كل ذلك، وأكثر من ذلك كثيراً - ياتارتك، وامتعلاك، ومن دون لدن علم حسي بذلك، (صدمة مدهشة) (سحر شديد) (الأمر يتطلب أفعى درجات الحرارة).

26) كيف صنع اليهود الهولوكوست؟، نورمان هنكلشتاين، ترجمة، د. ملي شهريستان، ط2-2012-2007م.

قال العاشر أرتوند جاكوب فولت مدير جامعة دي يال «يدولي أثم يسيون الهولوكوست عوضاً عن أن يعلمونه، إن هذا الكتاب هو في - إن واحد - تشریح واتهام لصناعة الهولوكوست. إنه يؤكد أن الهولوكوست هو تقدمة إيديلوجية للهولوكوست النازري، إن إحدى أكبر القوات العسكرية وأعظمها في العالم؛ وحيث أن فيها انتهاكات حقوق الإنسان هائلة قدّمت نفسها كبلد منحني، وقد حلت أوروباً وقوادها هائلة عن هذا الوضع. الضحية الذي لا يبرأ له، وخصوصاً الحصانة في مواجهة الفقد حتى الأكثر بُؤتاً وسناً، يقول هنكلشتاين: كان أهلي يتدهشون - غالباً - عندما يجدون أنني مستتر. إلى حد كبير - قزير واستغلال الإبادة النازية - الجواب الوحيد والأبسط هو القول الذي يستعملونها للتبرير العقائدية الإجرامية لدولة (إسرائيل) ودعم الولايات المتحدة لهذه السياسة. هناك - أيضاً - دافع شخصي؛ إنه الحملة الحالية لصناعة الهولوكوست المادفة إلى ابتزاز المال من أوروبا على حساب الضحايا المحتاجين للهولوكوست، وضفت استشهادهم في مستوى أخلاقي لا يكفيه موناكو. نورمان ج. هنكلشتاين يهودي يفضح كيف منع اليهود الهولوكوست، وكيف يستمرون، وكيف يخدعون بـ الدّنيا وأوروبا وأمريكا.

27) صرورة الخليج... حقل... حقل... جغرافية ولغوية، أ.د. قصي منصور التركي، 2011م.

28) سيرة الملك فيصل الثاني 1935-1958 آخر ملوك العراق، طارق إبراهيم شريف، 2011م.

29) علم النفس التجربى، د. علي عودة محمد، 2011م.

(30) ظواهر الإنسان الخارقة وقوى الحمية الفائقة حدود العلم الحقيقة نعلم فنون العياني ن.م.د. علي شاكر الفتلاوي، 2011م.

علم تفسن العياني ثم في معيه للسير باتجاهه، ربطه العلمية الشاقة، من أجل وصف وتقدير عناصر الطاقة الإنسانية الفائقة، وفهم آليات عملها قدر الإمكان، يضع الأسئلة التالية، محاولاً الإجابة عنها: ما هي قدرات الإنسان الخارقة؟ ما طبيعتها؟ وما تصنفها؟ هل يستطيع العلم - والبحث التجريبي خاصه - فك أسرار العلاقة أو الحاكمة في فعل تلك الملاقات والقدرات؟ وما علاقه الشخصية الإنسانية بقدراته؟ وهل صحيح أن هناك عوامل يمكن أن يفضي توافرها إلى ظهور تلك القدرات؟ وهل من حدود منطقية للعلم تقتضي في ظواهر العياني؟ وما هو الوجه الآخر للعلم في تصدية تلك الملاقات؟ وكيف تساعد بحوث الدماغ والتغذية الاسترجاعية الحيوية وعامل فيزياء الجزيئات في توضيح وتقدير ظواهر العياني؟ وهل من إمكانية تأثير الفكر والعقل على الأحداث والأشياء؟ ولعل من أهداف الكتاب الرئيسية أن تتشال قيم العلم وتطبيقاته في ثقافة المجتمعية؛ ليكتسب المجتمع تلك القوة الثقافية الإيجابية التي تعمل رافداً مباشراً في خلق ويلوارة «عقل علمي» لدى الأفراد، من خلال الدفع باتجاهه ترسیخ منهج الوعي بحدود العلم الواقعية من جهة، وأفاق تلك الحدود من جهة أخرى، دون الاستسلام للأكاذيب الزائفة والمواثير غير الدقيقة، أو المشاهدات الموهومة الشائعة.

(31) الأعياد في حضارة بلاد وادي الرافدين، د. راجحة خضر عياني النعيمي، 2011م.

الكتاب دراسة سريعة لحياة الشعوب البدائية التي لا تختلف في أسلوب حياتها عن طريقة إنسان عصور ما قبل التاريخ. نشأة الأعياد في حياة الإنسان، كلمة عيد أصلها واصنافها حيث تناولت الباحثة الكلمة السومرية «EZEN»، التي تعني العيد وأشارت إلى أنها كلمة كانت تعبر عن الفرحة والاحتفال الذي لا يرتبط بوقت محدد من أوقات السنة. وتناولت كلمة عيد باللغةakkidية «Eshnata»، وأوضحت بأنها كلمة مقتبسة من الكلمة السومرية ولكنها تعني العيد الدوري الموقوت وينت أحياناً الأعياد التي جعلت منها عيد الأعياد الدوري رغم اقتباسها من الكلمة السومرية. وعرضت المانوي المختلفة التي كانت تغير عنها كلمة عيد باللغتين السومرية والأكادية، ثم تناولت الباحثة أنواع الأعياد والاحتفالات القديمة بعد أن قسمته إلى عدة أقسام (أعياد القرى، أعياد المدن الكبيرة). وتحديث عن عيد أكتيو خلال الفترات السومرية والبابلية وقسمته كذلك إلى عدة أقسام الأول يتضمن تحليل كلمة أكتيو والتي اعتبرتها تعني «استقرار المطر». وهذا يعني أن احتفالات أكتيو في بلاد وادي الرافدين ما هي إلا استمرارية لثلاث الطقوس المعمارية التي مارستها كثير من شعوب العالم من أجل استقرار المطر في حالة اتحابسه. وأخيراً فقد تحدثت الباحثة عن الزواج المقدس خلال الفترات التي سبقت الألف الأول قبل الميلاد وذلك لأن الإشارات التاريخية المدللة عليها لم تربطها بشكل واضح مع احتفالات عيد أكتيو. وعرضت لشعائرها في الأدوار التاريخية المختلفة.

(32) العصر الأيوبي، قرون من الصراعات الداخلية، د. منذر العاييك، تقديم د. سهيل زكار، 2011م.

عندما توبي نور الدين لم تقدر الأمة المشروع بقدان القائد، فقد جاء صلاح الدين الذي كان مسكوناً بروح سلفه، ليحقق الجزء الأكبر من مشروع التحرير، مستقيداً من الوحدة. ولكن البيت الأيوبي، الذي قام حكمه أساساً على مشروع الدولة الموحدة والجهاد للتحرير، تناهى المشروع بوفاة صلاح الدين، وغدت الشام منقسمة، لا تتوحد إلا بتحالفات هشة ضد مصر، ولم يكن صلاح الدين هو من قسم الدولة التي جهد لتوحيدها. ولكن الانقطاع العسكري، وهو النظام السائد وقتها، كان سبب التجزئة، فبفواة السلطان تحجول الأقطاعيات إلى ممالك، لقد كانت مرحلة الانقسام الأيوبي مرحلة عقيبة على الصعيد كلها، ما منع القرنجة أهلها طويلاً أخرى، أمضوها في بلادنا، ليس لقوتهم التي ارتجت بعد خطرين، بل لضعف الكيارات السياسية الأيوبيية وتخاذلها، لكن من جهة أخرى، ومع أن ملوك البيت الأيوبي تخلوا عن السياسة الهجومية للتحرير، فلا بد أن نشير إلى دفاعهم القوي في وجه القرنجة، حيث تمكناً أن نقلب وجه الشرق العربي المسلم، وعلينا أن لا نحملهم كل أوزار زمانهم، فقد كانوا جزءاً من مجتمعهم بكل ما فيه من فضائل ونواقص، ومع أن الأيوبيين كانوا أكراهاً في أصلهم، فقد عدوا أنفسهم عرباً بثقافتهم ودينهم، فاتحوا للفترة العربية، وقربوا إليهم الشعراء والأدباء، وعندوا مجالس الفقه، وكانت رواة، تzend إليهم بعض الأحاديث الشرفية، كما تميزوا بالبساطة، وربما التقشف، فام تعرف بلاطاتهم التقاليد الملكية، أو أهلها الملك، إن تاريخ البيت الأيوبي لا يجدوا وأضحا من سير ملوكه، أو تدوين أحداته، بل يحتاج على نحو ضروري إلى دراسة العلاقات الداخلية بين ملوك البيت وسلطانه وتحليها، ودور الأمرا، والقوى العسكرية، وشبة العسكرية، وتاثير كل هؤلاء في تلك العلاقات، وهذه هي المزية الجديدة التي انفرد بها هذا الكتاب، والتي لم يتحقق إليها البحث سابقاً وفقاً علمي.

(33) تزهية الأنعام في محاسن الشام، غوطة دمشق ومنتزهاتها، أبو البقام عبد الله البدرى، تحقيق، الدكتور منذر العاييك، 2011م.

بعد هذا الكتاب الأقدم في موضوعه، فمؤلفه أبو البقام عبد الله بن محمد البدرى (847-894هـ)، يتحدث عن غوطة دمشق يوم كانت جنة الدنيا. عن فاكهاها في زمن كانت فيه أنواع الصنف الواحد من الفاكهة أكثر من أن تحصى، بل إن بعض الأنواع لا يجد له المؤلف اسمًا فيقول: مجهول. عن الزائز الذي شبع من الفاكهة التي تطفو على سطح النهر، والقراء الذين يحملون مكالاتهم على رؤوسهم ويسيرون في دروب الغوطة، فيعودون وهي ممتلئة بالثمار الحالل الذي سقط عليهم.

عن أزهار وشمار كانت متاحة للفني والفقير، كأنيلوفر، والتمر حنة، وقف وانظر، وورد دمشق الجوري. عن فوائد كل نوع من التمر أو الخضراء واستعمالاته الطبية كما قررها كبار أطباء ذلك العصر.

يتحدث عن منتزهات دمشق التي لا مثيل لها: الريوة، والجبلة، وبين التهرين، والشوفين، والنميرين، والحوافير، .. عن عادات أهل دمشق في نزهاتهم واحتفالاتهم، وعن شعاراتهم بكل موسم وبكل فصل، بل وبكل نوع من الزهر والفاكهه والشجر.

عن أهل دمشق وكيف كانوا يستعدون للشتاء، عن الشجر وتخزينه للصيف، عن ثغرات دمشق، وعن مناعاتها التي اشتهرت في أرجاء العالم، ومساربها القوافل، مع كل طرفة ونادره وحكاية وشعر وفائدة.

(34) منامات الوهريات وحكلياته، الشيخ ركن الدين محمد بن محرز الوهري، تحقيق، د. منذر العاييك، تقديم د. سهيل زكار، 2011م.

قال ابن خلkan في «وفيات الأعيان»، وهو يترجم للوهري: أحد الفضلاء الظرفاء، عدل عن طريق الجد وسلك طريق المزمل، وعمل المنامات والرمائل المتشهورة به، وفيها دلالة على خفة روحه ورقه حاشيته وكمال ظرفه، ولو لم يكن له فيها إلا المنام

الكبير لكتابه فإنه أتى فيه بكل حلاوة ولو لا طوله لذكره. ثم ترجم له الصدقى في كتابه *فوات الوفيات*، فقال: أحد ظرفاء العالم وأدبائهم. سلك ذلك المنهج الحلو والأنموزج الطريق وعمل النماذم المشهور، وعلى الجملة فما كاد يسلم من شهر لسانه أحد من عاصمه، ومن طالع قرمه وقف على المجائب والغرائب. وقال الدكتور سهيل زكار في تقادمه: أجد أخي أبو فراس في عمل كتاب الوهري المهم تحقيقاً ودراسةً وأخرج، أو لأقل أعاد إخراج الكتاب ضبطاً وشرحأ، ولا شك أنه سيكون لكتاب الوهري فائدة عظيمة في إخراجه منفردأ مع الدراسة الواقية حول حياته ونشاطاته، ومع الشرح الضروري للإصطلاحات المتوعة. وقال الدكتور منذر الحاييك في دراسته: إن أهمية كتابات الوهري الحقيقة تتبع من أهمية عصره وما جرى فيه من التحولات السياسية والذهبية والاجتماعية، وكشفه العديد من الأمراض الاجتماعية: الرشوة واغتصاب المال العام واللواء والزنا وجلسات للمجون التي كان يشارك فيها قضاة وأمراء وتجار، كما أعطانا فكرة عن مشكلات الجواري والقلمان. وهذه كلها أمور كانت شائنة ولكن الأدب الرسمي يمسك عنها. والمدهش في كل ما كتب الوهري هو جرأته المستقرة في ذلك الزمان، فقد كتب بلهجة من لا يخشى سلطة وزير أو أمير.

35) **الدولة العربية في صدر الإسلام**، د. عبد الحكيم الكعبى 2011م.

إن كثيراً من الباحثين في التاريخ العربي الإسلامي ينحاشي البحث في تاريخ هذه الحقبة ودراسة أحداتها، لا لعدم توافر المعلومات عنها أو شحة المصادر التي تناولتها، بل العكس هو الصحيح فالروايات التاريخية عن هذه المرحلة كثيرة جداً، ربما تفوق في كثرتها، ما هو متوافر عن المراحل والحقب الأخرى في التاريخ العربي الإسلامي، ولكن التناقض الكبير والتباين في المعلومات الرواية هو الذي يبعد الباحثين ويفصلهم عن الخوض في أحداتها. إن هذه الدراسة التي تدرج في إطار التاريخ السياسي للدولة العربية، هي محاولة لعرض ومناقشة أحدات هذه الحقبة التاريخية المهمة، بموضوعية وتجدد وقد حاولنا قدر طاقتنا. تحقيق ذلك الهدف التفيلي وبيان تكون حالية من الهوى الشخصي أو التندhibي الحزبي أو الطائفى، وبعيدة عن التوجهات العقيدة، واجتهدنا بما نستطيع أن تكون منسجمة مع روح الإسلام بكل صفاته وبنائه ونظرته الإنسانية العصياء.

36) **الحرب ضد الله**، آرشي أوغوسنباين، ترجمة محمد الشمام، مراجعة وتقديم دمنذر الحاييك، 2011م.

أنا رومانى كاثوليكى، وأعمل كمحامى في محكمة الجنابات في جنوب إفريقيا، عندما جرى احتلال لفانعنستان، وبدأ غزو العراق، إضافة إلى ما تقوم به إسرائيل ضد الفلسطينيين، قفت بقراة ممتعنة لنص القرآن الكريم، لأنى أردت أن أعرف فيما إذا كان الإسلام سوف يواجه مصير العبيبة نفسه أم لا. فاكتشفت أنه من العهل يربط الآيات القرآنية بالوضع العالمي الراهن، وأكثر من هذا، فهم المستقبل، بعد تدمير برجي التجارة العالمية بدأت الولايات المتحدة حرها على الإرهاب، ويدعى بعضهم أنها كانت محتاجة إلى ذريعة لتحقيق مفامراتها ضد ما سمي الإرهاب الإسلامي، ولا أظن أن هذه الكذبة كانت ضرورية لكتاب تأييد الشعب الأمريكي أو الحصول على الدعم الدولى، فيغض النظر عن الأمم المتحدة والرأى العام نفت.

القوى الأمريكية والبريطانية ما يحلو لها، قصف المسلمين، وقتلوا وأهلكوا أراضيهم، وأصبحت الديمقراطيات المصممة على التنميط الغربي هي المكتلة، لذا كان على العادات والمبادئ الإسلامية أن تلقى. ومن ثم هى مقاومة للمعايير الجديدة سوف تعدد أرهاياً، فالحرب ضد المسلمين ليست فقط حرباً ضد شخص المسلم أو معتناته، لكنها حرب ضد معقده ولدياته. ولذلك فإن أغتيال الإسلام، هو البرنامج. وإن مقتطع تماماً بان هزيمة الإسلام معتقداً غير ممكناً أبداً، ولن تقنع أي دعاية غربية المسيحيين المسلمين بأن الحرب ضد الإسلام مدعومة، والتزاماً بمصداقتي الاحترافية وديني المسيحي، فإني لا اعتذر عن الكتابة بكل صراحة، لأن الحقيقة ليست مؤدية، بل على خلاف ذلك يمكنها أن تشفى.

37) **شيفرة تاسيراداموس - الحرب العالمية الثالثة**، مايكل رالفورد، ترجمة وتعليق، محمد الوكى، 2011م.

هل أنت مستعد لحرب عالمية ثالثة، عندما تأتي أخيراً تلك اللحظة الحاسمة، هل سيكون لديك الوقت لتقديرك ماذا كان يمكنك أن تفعل لإيقافها؟، أي هراء مربع ومثير للشفقة هو ذلك؟، هل هذا تبيه آخر مشروم بتلف الأنظمة الإلكترونية في عام 2012؟ إنها مبالغة كبيرة حول لا شيء، هناك ثلاثة أنواع من المجموعات، أولاً، هناك الشعوب التي هي من قبل ضحايا للحروب الرئيسة الآن كشعب فلسطين والعراق وأفغانستان وسربيا وكولومبيا، المجموعة الثانية هي أولئك الذين يخططون وينت伺ون تنفيذ الحروب النووية، المجموعة الثالثة هي الأشخاص الذين لا يحظوا قدومها، وكان لديهم بصيرة للانتحال إلى موقع بعيدة في تصف الكورة الأرضية الجقوبية، ماذا ستفعل لو أنك حصلت على معلومات على معلوماته توكل لك حقاً أن الحرب العالمية الثالثة هي على وشك أن تبدأ في بضعة شهور؟، ما الخطوات التي ستتخذها لتهيئة نفسك؟، فماذا ستفعل...؟.

38) **تقنيات وأليات الإبداع الأدبي** - صاحب الريعي، 2011م.

اللغة هضاء من الكلمات والرموز والصور والمعانى المجردة والمتوارثة، التي تخزنها الذاكرة للدلالة على مكونات المحيط على نحو مجرد، لكنها لا تغير عن ماهيتها بدقة من دون وجود تقنيات وأليات لربط الكلمات والرموز والمعانى أو فصلها لصياغة الفكرة، التي توجز المعنى، الفكرة المنتجة مخالفة، أنتجها خالق يمتلك ناصية اللغة وألياتها، ويعين التزاوجة بين الأفكار المكتسبة لإنتاج كائن (فكرة) (إيداعي جديد، فالخلق للأفكار مبدع وفتان ماهر، يفتح الكلمات، ويشذب الأفكار، ويعيد تشكيل الصياغات بروي جديد، تستمد ومضاتها الأولى من حالة اللاإوعى، وتحقق من صدقها في حالة الوعي بعد أن تجري مزاوجتها بالأفكار المكتسبة، التي تخزنها الذاكرة لإنتاج الفكرة الإبداعية، تعد النتاجات الإبداعية، رواضى معرفية مختلفة النابع، تصب في الحضارة الإنسانية، فهي توجز محطات التاريخ في ذاكرة الحاضر، لتغير المستقبل، فالمبدع يمتزلاً كثر معرفى، يجسد مقومات الأمة عبر شتاجاته الإبداعية التي تساهم في رفع الحضارة الإنسانية وسموها، يبحث الكتاب في فصوله الثلاثة ومحاوره الرئيسة والفرعية اللغة والمعرفة (اللغة والرقد المغربي، تقنيات الشعر وألياته)، والإبداع والنقد الأدبي (دور الإبداع الأدبي في التواصل الحضاري، الفنون الإبداعية والنقد)، وأخيراً الثقافة والنخبة (الثقافة والمعنى، دور النخب الثقافية).

39) **رؤى في مؤسسات الدولة والمجتمع** - صاحب الريعي، 2011م.

الكتاب بعد محاولة لتأسيس رؤى عن مؤسسات الدولة والمجتمع، مصطلحاتها، سلطاتها، أنظمتها، تنبئها لفهم أعمق الواقع السياسي المعاصر باعتماد العقل، وليس العاطفة للإشارة إلى الأخطاء في الحراك السياسي، ليصار لتعزيز

قاعدة معرفية للمصطلحات والمدلولات السياسية. ستدّها الأسماء علم السياسية، وفهم أعمق للمشكلات الاجتماعية، ستدّه الرئيس علم الاجتماع، فمن دونهما لا يمكن إجراء التغيير السياسي المطلوب. ولا يجوز الانصياع للعاطفة والوهم الفكري لخوض المعرّادات الاجتماعية تحقيقاً لصالح النخب السياسية، التي تستغلّ الكائنات البشرية المنوية عن مديات الصراع ودّوافعه، مخلفة الضحايا، ليتحمّل المجتمع أعباءها الكارثية، وتحصد الصيغات السياسية المكاسب. عناوين قسمول الكتاب الثلاثة ومحاوره الرئيسية الدولة والنظام (مهام الدولة وأدّيّاتها، العلاقة بين الدولة والمجتمع)، والدولة والسلطة (آليات بناء الدولة الدستورية، السلطات الدستورية للدولة)، وأخيراً السياسة والمجتمع (النظام السياسي والمحتمم، دور النخب السياسية في المجتمع).

<sup>40</sup> ظواهر حضارية وجمالية من التاريخ القديم، الدكتور فوزي رشيد، 2011م.

يُعرج بنا الدكتور فوزي وشيد في كتابه هذا على الإبداعات الحضارية الأولى للإنسان وتحليلها، والبحث عن أسبابها وللالاتها، ونراه قد جهد ليمتنا بتعريف بديابات المظاهر الحضارية للإنسان، من نشأة القاوم إلى غيبات المحرر ومهارستها في العالم القديم، ومن شعائر الاستسقاء إلى القوى الخفية للإنسان، وكيف فهمها وتعامل معها، ثم يتحقق بنا إلى الأبراج السماوية، شارطاً علاقتها بطالع البشر خلال النصوص المسماوية، ويتغلب ليحلل الدوافع الخفية وراء وآد البنات، كما يعرض لشعائر الزواج المقدس، والأعداد المقدسة ورموزها، وكذلك الألوان ولالات كل لون منها، ومعاناتها النفسية للبشر، وكان له نظرية جميلة عن ابتكار الشعر، ودياباته، من دون أن ينسى أن يقدّم مقارنة طرifice بين الشاعر العربي المتنبي والأمير الصومري كودياً. وكان مؤلف هذا الكتاب في غاية التوفيق، عندما ربط الجمال بالحضارة وصحتها في رحلة ممتعة، ليطلعنا على ظواهر جمالية وللاقاتها الفنية في عمق أحاسيسنا، التي ربما تكونت في عهد الطفولة الحضارية للبكرة للجفن البشري.

41) مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية، قراءة في "شرح التخييم" للخطيب التقرزي، صابر الجباشة، 2011م. تمثل هذه الدراسة محاولة لمعالجة بعض الشروح البلاغية القديمة من زاوية تداولية، تلقيَّ بعد التواصلي في المنظومة البلاغية القديمة، كما تسعى إلى عقد مقارنات بين المعانٍ البلاغية، كما كرمتها تلك الشروح، وما اكتفتها من معانٍ تداولية، يمكن استبصاراتها بالاستعانة بما جاءت به بعض المترحوّن التداولية الحديثة. وتحتَّمَ هذه الدراسة "شرح التخييم" للتقرزي مدونة لها، حيث درست بعض أحوال المسند إليه كالحذف والذكر والتعريف والتذكر والتقدير والتأخير ناظرة إلى انتقال زاوية الرؤية من المعنى النحوي إلى المعنى التداولي.

42) إشكالية الذوق الفنّي عند محمود شاكر، خليفة بن عربى، 2011م.

لقد انتطلق الباحث في تناوله مع قيمة الذوق الفنّي في نوح محمود شاكر، الذي نظر إلى التراث بمنظار الشمولية في الرواية، والمسنة في الأطلاع، والتالق مع القراءة، والتالق في الحسن الفطري، والاتباعات في نور المعرفة، والثانية في إصدار الأحكام، وخاصة حين مفهّمه الهيبة أن يختلف مع أميّاته طه حسين في مواضع شئ، ومع هذا كان محقّقاً بارعاً من صدر واسع، وإيابه ساطعة، أو كما وصفه المقاد باته "المحقق الفنان" ، في وقت كان محمود شاكر لا يعد نفسه كذلك، يقدر ما كان يحب أن يوصي بـ "القارئ الحصين" ، والشّارح الوعيـ لمن اللغة العربية وذلـها، الأمر الذي أوصله إلى نتائج في دراسته، لذـلت الأدباء والمفكـرـين، كان مصدرـ رـهـا ما استـنـجـهـ من دائـقةـ هـنـهـ رـفـعـةـ بـخـاصـيـةـ فيـ شـعـرـ المـقـتبـيـ.

49) **السحر والخرافة، وموقف الإسلام**، د. حسن البلاش، 2011م.

الإسلام والأسطورة، من أين جاءت الأسطورة، الأسطورة والقياس الحضاري، العودة إلى اساطير الماضي دليل على فقدان امتلاك الحاضر بالإسلام والخرافة، الجاهلية والخرافة، الخرافة والقوى غير المنظورة، ماذما تقول الخرافة عن علاقة الجن بالإنسان؟، الخرافة وأثرها الضار في الحياة الاجتماعية، الإسلام والسحر، السحر عند الشعوب القديمة، السياق القرآني والسحر، الجاهليون والسحر، السحر والاستغاثة بالجن والشيطان، الرقى والتعاونية وعلاقتها بالسحر، وموقف الإسلام منها، الإسلام والشمعة، الشمعة وموقف الإسلام منها، التحريم والترويج، الشعوذة في مصر التكولجي.

44) الإسلام وصراع الحضارات، محمد بن موسى بلايا عمري، 2011م.  
 يتضمن هذا الكتاب جملة من البحوث والملخصات، أورحى بها مسار الفكر المترافق مع انساق وراء نظرية (صراع الحضارات) وكانت محاولة من المؤلف، اعتمدت القرآن الكريم منطلقاً ومنهجاً، والسنة النبوية مثالاً وأنموذجاً للتأسيس لعصر جديد، بدأ يلوح فجره بعد إخفاق الهجوم التي قادها أمريكا بزعامة المسيحيين المتهودين، وتبشيرهم بحرب صليلية جديدة ضد الإسلام، الذي صوروه دين عنف وارهاب، فاتقتلت عليهم، وأثبتت زيف لادعائهم وأخفاقي نظرتهم، والعصر الجديد، الذي ستكون قيادات أمريكا الحالية خارجه على نحو مؤكد، يحتاج إلى حوار حضارات، ينطلق من هذه البحوث التي تبني ثقة متادلة، تؤدي إلى تكامل حضارات، يهدف إلى، خير الإنسانية وسعادتها.

45) مقدمة في أنثربولوجيا العولمة، الغرب من اقتصاديات الذات إلى جغرافيا الآخر، رأية تحليلية، د. جعفر نجم نصر، 2011م.

هل يفرض النمو الاقتصادي توجهاً نحو اليمونة، وهل إيمانولوجيا الاقتصاد الغربي تفرض ذلك النزوع، كيف يمكن تحليل العقل الأوروبي الاقتصادي أنثربولوجياً، ولماذا أنثربولوجيا العقل الأوروبي في تلك المراحل التاريخية كانت متوجهة إلى ( الآخر) بعده شأج الكشف، لا اقتصادي واحد اكتشافاته الإنسانية، ولماذا كانت أنثربولوجيا تحليل الذات الغربية لهم غائبة أو مغيبة، فعل الأنثربولوجيا هي علم الآخر لديهم لا علم الذات، ولذا كان الغرب يمتلك وعيًا معرفياً (عصر الأنوار)، فلماذا كان وعيه وسلوكه في التعامل مع الداخل (مجتمعه) متاقضًا مع مسلوكيه في اثناء تعامله مع الخارج الآخر، وهل العولمة ظاهرة تاريخية ملزمة لطبيعة النمو الاقتصادي لاي حضارة، أم هي وقف على الحضارة الغربية فحسب، وطبيعة مسارها العحضاري، أم إن العولمة ظاهرة موجهة اقتصاديًا، وهل هي بعبارة أخرى الوجه الآخر للرأسمالية الغربية؟.

٤٦) القائد السياسي في التاريخ المعاصر، دراسة سياسية تاريخية في الزحامة وصواميل ظهورها، أ.د. موسى محمد آل طويرش، ٢٠١١م.

القادة والزعماء هم من يصنفون الأحداث في العالم، حقيقة لا بد من القبول بها، وعلى الرغم من الرافضين والمعارضين لهذا الرأي فإنهم لا يستطيعون إلا أن يؤكدوا أن من يصنع قرار الحرب هو الفرد القائد، ومن يقرر المعلم هو الفرد القائد، ومن

يقود الانقلاب أو الثورة هو القائد. ومن يقود الدولة إلى الاستقلال أو إلى التقدم أو إلى الانهيار هو القائد، ومن يعمل على قيادة المجتمع للخلاص من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية هو الشخص القائد، ويرى عدد من المفكرين أن الخصوص والولاء للقائد كان أحد الأسباب التي أثدت إلى ظهور السلطة، وهذه الحاجة متأصلة في الإنسان حتى أن هوير عندما وضع نظريةه (العقد الاجتماعي) وجد أن حالة الصراع الأولى في المجتمعات الإنسانية البدائية لم تنته إلا بعد أن قرروا اختيار القائد أو الحكم الذي ينهي حالة الصراع ونظم شروطهم، وذلك بعد أن تنازلوا له عن كل أشكال السيادة والحربيات حسب رأي هوير.

الكتاب ي بين الوسائل التي ساعدت على بروز هؤلاء القادة في التاريخ المعاصر، مع دراسة نماذج عن كل حالة، لا توزع في الدراسة على تناول دور القائد السياسي في صنع الأحداث والمواء التي تساهم في ترسيخ السلطة بعد القائد السياسي، وأنواع ترسيخ السلطة أو ما يطلق عليها (شخصنة السلطة) ودور القائد السياسي في صنع الأحداث الإقليمية والدولية، مع دروس نماذج من القادة للتوضيح بصفته تطبيقاً عملياً للطروحات النظرية.

47) **زمن الصراع على الإسلام**، التداعي الكوني حول نماط التدين الإسلامي بين الشرق والغرب، منتصر حمادة، 2011م.

إذا كانت لهم معلم التداعي الإسلامي أو الصراع على النطاق باسم الإسلام، قبل منعطف اعتدادات نيويورك، تختزل في التوترات التي طبعت علاقة الأنظمة الغربية والإسلامية معحركات الإسلامية، من جهة، أو الخلاف القديم/ الجديد بين فقهاء المؤسسة والمفكرين الإصلاحيين، من جهة ثانية، فقد كانت أبرز معلم الصراع ذاته في مرحلة ما بعد الاعتدادات ظهور أصوات غربية، سواء كانت محسوبة على صناع القرار السياسي أو الأعمى، أو ناتمة باسم مراكز أبحاث وعلم أفكار، تدعى إلى تعديل النماهيم التعليمية والدينية في المجال التدريسي الإسلامي العربي تارة، أو تروج لفاهيم أخلاقية على صناع القرار الإسلامي العربي تارة أخرى، واستغصل هذا التدخل الغربي في الشؤون الإسلامية والعربية إلى درجة إصدار ما أصطلح عليه بـ"الفرقان الحق" أو "السمحة العدلة" من القرآن الكريم، وتطورت الأمور فلسفياً، عندما انخرطت أسماء فكرية وازنة في المجال التأولى الأمريكي، في شرعة الحرب الأمريكية المفتوحة في العديد من بقاع العالم، وقد تكون لهم "حسبات" هذه المستجدات الخرافات العديد من الناهمقين أو المحسوبين على الفعل الإعلامي والعقل الغربي، في معارك الاشتباك الفكري والتي أفرزت لائحة من المؤلفات والبيانات والاجتهادات هنا تسلط الضوء على بعض هذه الأعمال، بهدف تقويب المتألقين الغربيين من بعض خلفيات واستحقاقات "الصراع على الإسلام".

48) **مقاربات في الديمocratية والمجتمع المدني، دراسة في الأسس والمقومات والسباق التأريخي**، علي عبود الجهماوي حيلر ناشر، محمد، 2011م.

إن المجتمع المدني يعده كياناً اجتماعياً أكتسب وجوده التاريخي كمفهوم متماه مع مفهوم الدولة، وتحسن إذا تناول هذا المفهوم إنما تناوله في إطار الدولة، المجتمع المدني، التقابل بين مفهومين أكتسب كل واحد منهما استقلاله في الوقت ذاته الذي ولدنا فيه معاً، ويشأن مفهوم الديموقراطية فإنه من المفاهيم المتبعة والمثيرة للجدل، ويكتفها الفحص مع كثرة تعريفاتها، وما كتب عنها، وقد يبرز مفهوم الديموقراطية، الذي شهد ولادته الرسمية من رحم دولة المدينة الأثينية نظام حكم بين أنظمة أخرى، ونحوه تقدم رؤية عن علاقة النظام الديموقراطي بعهده المرتبط بدولة المدينة بدایة والدولة القومية في العصر الحديث وأثر ذلك في علاقة المفهوم بعلاقته بالعولمة إطاراً عالمياً للتعليم الإيديولوجي والثقافي السياسي والاقتصادي.

49) **فلسفة الفن وعلم الجمال**، د. علي شناوة وادي، 2011م.

في هذا الكتاب تعرّف بعلم الجمال والفلسفة، ومعنى الفن، والجمال لدى أفلاطون وأرسطو وأبي نصر الفارابي والنزاري، والكتاب يطرح أسئلة كثيرة، مالجمال في الفكر الإسلامي، ماعتصر العمل الفني، مالجمال الفيزي والجمالي الطبيعي، ما مفهوم الجمال في الفكر الفلسفى اليراجماتي، ماجماليات الفن السريري، ماجماليات الفن التجريدي، وكذلك الحال إزاء الإشكاليات التي تظهر لنا عبر تحليل العملية الإبداعية من وجهاً نظر فرويد وبوون ورانك وجيفورد، وأسئلة أخرى تشبه شكل التناص في مجال الفن البيئي والأحكام الجمالية وموضوعة الحد من فلسفياً واللاشعور ودوره في العملية الإبداعية، وفي مجال الحركات الفنية كالسريرالية والتجريدية مثلاً.

50) **الثورة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، رؤية جديدة لإسرائيل القديمة، وأصول نصوصها المقدسة على ضوء الاكتشاف علم الآثار**، أ. د إسرائيل هنكلشتاين، فيل شر ميلبرمان، ترجمة: سعد رسم، طبع 2007م.

الكتاب يركز على لسان محققين يهوديين، إسرائيلي ولمريكي، صاحبى خبرة طويلة في التقييمات الأثرية، وعلم الآثار، يأن التوراة الحالية ليست كما كاتمة الله، فجاء كاتبها هذا متيناً جداً، واستقرزاً جداً لليهود، حيث أثبتنا أن التوراة الحالية كتبها كهنة يهود في عهد الملك المسمى (يوشيا) ملك يهودا في القرن السابع ق.م، هيبدأ كل قصل من قصص الكتاب بعرض الرواية التوراتية، ثم يعقب بذلك ما تصرحه المكتشفات الأثرية، وكانت النتائج التي وصل إليها المؤلفان العلمانيان طעונה بتجاهله في صنيع المسميات اليهودية التقليدية، وتحطيمها لرموز الدين التقليدية لليهود، ولعل أهم لفكار الكتاب: 1- لا تؤيد الأدلة الأثرية رواية المفروج الجماعي من مصر بالشكل والأعداد والطريقة التي تذكرها التوراة العربية. 2- لم يقم يشوع بن نون بحملة غزوات موحدة لفتح أرض كنعان، داود وسليمان وحداً تاريخياً، لكن، كانوا أقرب إلى رئيس عشيرة من ملكيين، كما لم يبن سليمان أي هيكل (معبد) هائل. 3- لم يكن هناك دين يهودي موحد في أكثر تاريخ يهوداً (إسرائيل القديمة). 4- ليس هناك دليل علمي على الوجود الحقيقي لشخصيات مثل إبراهيم أو سحاق أو يعقوب إن قوة وأفلحة هذا الكتاب هي بطلان الدعوى المنهجية في إرض فلسطين كأنه وظلت دائمةً، مسكنة من عدة شعوب، تناولوا عليها كالبيوسين، والكتانين، والفلسطينيين والعمالق، والقربيه وإن الإسرائيلىين لم يكونوا إلا مجموعة هامشية فوضوية، نمت وسيطرت فترة قصيرة على منطقة محدودة من الارتفاعات والتلال المركزية في فلسطين، على حين كانت بقية فلسطين مسكنة من الكهانين والفلسطينيين وغيرهم.

**Inv: 447**

**Date:6/2/2013**